DATE	ISSUED TO

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE


Princeton University Library
32101 073837773

دائرة المعارف العلوية

حول الكلمات القصار

للإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام

تشمل فنوناً شتى ومسائل غامضة وحلها

من الآداب والأخلاق والحياة

والعلوم الفلسفية والاجتماعية

وغيرها

شرح المحقق الأستاذ بجامعة طهران

جواد - تارا

الجزء الأول

المطبعة العلمية - قم

Tārā, Javād

Dā'irat al-ma'ārif

دائرة المعارف العلوية

حول الكلمات القصار

للإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام

تشمل فنونا شتى ومسائل غامضة وحلها

من الآداب والأخلاق والحياة

والعلوم الفلسفية والاجتماعية

وغيرها

شرح المحقق الأستاذ بجامعة طهران

جواد - تارا

الجزء الأول

المطبعة العلمية - قم

٧٠١

الاهداء

الى من ولد فى الكعبة المعظمة ولم يولد احد فيها غيره .

الى من هواعلم الناس بعد النبى -ص- بقوله -ص- **انامدينة العلم وعلى بابها** وقدقال -ع- بملاء من الناس : **سلونى قبل ان تفقدونى** و قال : **لوكشف الغطاءماازددت يقيناً .**

الى من هواجودهم ومن جملة ماقال - قوله - ع - **لايجتمع شح وايمان فى قلب ابداً** وقوله : **الكرم اعطف من الرحم** وقوله : **اكرم الضيف ولوكان كافراً** و كما قال الشعبى - **كان على اسخى الناس** وما قال : لا،لسائل قط . .

الى من هواشجعهم و كفى‌ان يشهدجبرئيل بشجاعته‌انسمع يوم احد منادينادى - بين السماء والارض-: **لاسيف الاذوالفقارولافتى الاعلى** وقال-ع- : **لواجتمعت على العرب لما وليت‌مدبراً وان على بن ابى طالب لايبالى سقط على‌الموت اوسقط الموت عليه .**

الى من‌هوازهدهم‌اذقال : **لواعطيت الاقاليم السبعة بماتحت افلاكهاعلى ان‌اعصى الله فى نملة اسلبها جلب شعيرة مافعلت** و قال -ع - مشيرا الى حذاءه التى‌لاتساوى كسردرهم : **ان‌هذه‌احب الى‌من‌دنياكم‌الا ان اقيم حقاً اوادفع باطلا** وقال-ع-: **والله لقدرقعت مدرعتى هذه** (وهى‌ثوب من صوف) **حتى‌استحييت‌من راقعها** -(والراقع ولده الحسن -ع-)-

الى من هوابلغهم كما قيل فى كلامه -ع - انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق وقد عجز العلماء والبلغاء عن‌تفسير كلماته المتينة‌ومقاصدهاالعالية.- كماهوحقه- وانما الذى سأجمعه من شرح بعض‌آثاره القيمة ذرة من قطرة من بحرعلومه المحيط وساير صفاته الممتازة - هوبقدرطاقتي القاصرة وبضاعتي‌المزجاة ومالايدرك كله لايترك

كله والسلام عليه وعلى اولاده المعصومين .

الى من هواعبدهم عبادةلله خالصاءخلصا لوجهه الكريم .

الى من هوا كثرهم حربا فى سبيل الله .

الى من هواجمعهم لصفات الفضل والكمال .

الى من هوربانى فى ظل لواء ولايته .

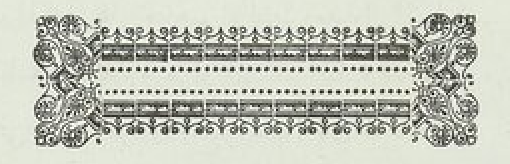
الى من هوعلمنى بفضله ـ كأب عطوف ـ با كثرمما كنت اهلاله .

الى من هوعلى الحق اذقال النبى ـص ـ : **يا على ستقتلك الفئة الباغية وانت على الحق .**

اهدى هذا الكتاب وهورشحة من رشحات فيوضاته السيالة . . .

علّه يكون ذخراً لى ليوم لاينفع مال ولابنون الامن اتىالله بقلب سليم .

جواد ـ تارا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين و الصلوة و السلام على محمد و آله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .

حول بعض كلمات الامام امير المؤمنين ـ ع ـ القصار المختارة

قبل الشروع في المقصود ينبغي التنبه لامور يتوقف عليها مدلولات كلماته والظفر على المراد بقدر الامكان وهي :

١ ـ الوقوف على شخصية القائل بجميع شئونها الباطنية والظاهرية .

٢ ـ وظيفته الوجدانية ونوع مأموريته .

٣ ـ ملاحظة مقتضيات المحيط لما يقوم به القائد الحكيم و الخطيب البليغ من النصائح (والبلاغات) سداً لحاجة الناس وتأميناً لسعادتهم .

٤ ـ درجة غوره في المسائل المربوطة به من عواقب الامور و ما يترتب على الاوضاع الحاضرة في زمن حياته .

٥ ـ الوقوف الكامل على مفاهيم الالفاظ ومدلول التراكيب الكلامية والتوجه الى ان بين مفهوم الكلمة والكلام و مراد المتكلم البليغ قد يكون مراحل ولكل ـ حكم خاص به كما قيل في شأن القرآن (معبراً عنها) بان له ظاهرا و باطنا و لباطنه باطنا آخر الى سبعة ابطن ـ و الجامع لهذه الامور وضامنها قوله ـ ع ـ **اُنْظُرْ اِلىٰ ما قالَ وَ لاتَنْظُرْ اِلىٰ مَنْ قالَ** فمنه واليه .

٦ ـ الانتباه الى مقايسة الكلام الموجز المفيد باحسن وجه بالكلام المطنب او المساوي كذلك وان المقياس في الرجحان ـ هو غاية الاقتصاد في الوقت ـ الملائم لمقتضيات هذا العصر من كثرة امنيات البشر ووجوه المعيشة وضرورياتها فان كثيراً مما

كان يعد من التطفلات والامور الزائدة على القناعة باقل ما يمكن فى ادامة حياة البشر، يعد الآن من اللوازم الضرورية لها بسبب تغير اوضاع المحيط واحوال طبقات البشر و حالات المجتمع وشئون الجماعات وارتباطاتها البحرية والبرية والهوائية وبالتأمل فى هذا الامر والتدبر والاستقراء يعرف مرتبة الكلمات القصار ودرجة تعاليها .

اشارة فيها كفاية

يامن دل كلامه على شخصية منشئه بنفسه ولا يحتاج فى صحة اسناده الى على - ع - الى التتبع والتفحص فى سنده فدلالة كلامه على انتسابه اليه عليه السلام كما هو المشتهر لدى الطبقات العالية من العلماء المحققين - من القضايا التى قياساتها معها - اذ كلامه - ع - جامع لجميع الصفات الحسنة والكمالات الصورية والمعنوية كالفصاحة والبلاغة وحسن التنظيم فى اعلى درجاتها و كذا فى قوة معانيه و متانة مقاصده العالية و ثبات اركان واقعيتها وضمانته لسعادة البشر فى الدارين .

فكلامه - ع - بمنزلة جسم نورانى تسطع منه اشعته الخاصة به و كما ان لكل عنصر مادى شعاعاً خاصاً به لوناً وماهية واثراً ومنظراً - كذلك كلامه - ع - فيه نور الهداية بجميع شقوقها ومظاهرها المختلفة - بل هو فوق ذلك فهو يداوى كل مرض وآفة روحية ونفسية ويشفى كل مريض من الاخلاق الرذيلة والاعمال الفاسدة المضرة و ينشىء فى المتعمق فى كلماته - ع - كل الصفات الكمالية - ان كان فيه استعداد واستحقاق لذلك - ولا يزيد الظالمين الا خسارا - لان العطيات بقدر القابليات والذى خبث لا يخرج الا نكدا

قَالَ علِيٌّ عليهِ السَّلامُ

كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لَاظَهْرٌ فَيُرْكَبَ وَلَاضَرْعٌ فَيُحْلَبَ

شرح : مقصوده عليه السلام فى الامر - بكن - على مايظهر، هو انه عرّف نفسك فى الايام الخطرة للخلق اوشبهها لهم - بمن لم يبلغ الحلم وليس ممن يجلب النظر بشخصيته وماله - اذ كما انه لا يضر - كذلك لا ينفع - فلا يطمع به احد كما لا يخاف منه .

والعمل بهذا الدستور كي يتقي الشخص من كل خطر وآفة - هو تشخيص الموضوع و تحديده (الفتنة) بان يستنبط من اقوال الفرقتين و اختلافهما - الغرض و الغاية مما ثابروا عليه ثم نوع اعمالهما مما يمس الفرد و الجماعة نفعا و ضررا ثم الرابطة بين الاسباب الظاهرة و النتائج الحاصلة - دواما وموقتا - لزوما و امكاناً الى غير ذلك مما يتعلق بالفتنة المطلقة المنصرفة الى حالة الشدة و احتمال الضرر لاسيما اذا كان المتخاصمان على الباطل المحض فيكون معلوم الضرر - اذا الشخص الذى على الحياد قبال الفتنة قد يكون مستعداً وصالحا لاصلاح حال المتخاصمين فينبغي عليه وقد يجب عليه ان يقدم على الاصلاح و الهداية الى الطريق السوى اذا انحصر حل المشكلة بيده نعم فيما لم يكن الامر كذلك بل كان الامر خطراً عليه و كان مورد الاطماع و الآمال المضرة كما هو مورد نظر الامام فى هذا المقام - كان من الواجب عدم الولوج فيما رامه الفريقان كما قال تعالى: **وَلاَتُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ** بل الامر فوق ذلك اذ المنطق الصحيح - وفق دستور الامام - ان يختار السكوت ويعرّف نفسه بانه بالنسبة الى مار اموه - موجود لاينفع ولا يضروانه ان ترك ونفسه ربما ينتفع به كما هو حال ابن اللبون .

قوله - ع - كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لاَظَهْرٌ فَيُرْكَبَ وَلاَ ضَرْعٌ فَيُحْلَبَ

الترجمة: (در مورد آزمايش و گرفتاريهاى سخت - مانند بچه نر شتر شيرده باش كه نه توانائى بار كشى و سوارى دارد و نه صاحب اندوخته و سرمايه است كه بتوان از آن دوشيد وسود برد) .

اللغة- الفتنة بكسر الفاء اسم مصدر معناها الابتلاء والامتحان - المساوق والملازم لحالة مضطربة انقلابية غير عادية و غير مترقبة غالباً - هذا فيما اذا كان مأخذها (الفتنة) الفعل المزيد فيه كالعشرة من عاشر والعصمة من اعتصم والشركة من شارك. ولا تكون مصدرا اذا كان مأخذها ومورد استعمالها .. الثلاثى المجرد لصلاحية قيام اسم المصدر مقام المصدر فيقع مفعولا مطلقا من **فَتَنَ يَفْتِنُ** من باب ضرب **والفَتْنُ والفُتُون** بفتح الاول وضم الثانى مصدر الثلاثى تقول **فَتَنْتُ الذَهَبَ اِذا اَذَبْتَهُ وَاَحْرَقْتَهُ بِالبُوتَقَةِ**

لتعرف جيده من رديه (١)

وقدتطلق الفتنة على السبب كاطلاق الفتنة والفاتن على اللص - من باب الاتحاد العرفى و المبالغة وما به ينظر. و يقال **فَتَنَ الْمالُ النَّاسَ** اى استمالهم . **وَ فَتَنَتِ الْمَرْأةُ فلاناً : وَ لَّهَتْهُ . وفَتَنَ** زيد عمرا : اوقعه فى الفتنة **ففتن** هواى وقع فيها و على الاخير يقال **فتّنه و افتنه** - فهو لازم ومتعد **وفتن** فلان - مجهولا : اصابته فتنة فذهب ماله اوعقله و كذلك اذا **اختبر** فهو (مفتون) ومن اختلاف المعانى المستفادةمن مادة الفتن حسب اختلاف متعلقها - يعلم ان الاختلاف ناشيء من خصوصيات متعلقاتها و الافاصل المادة - مع قطع النظرعن اختلاف مفادها الاشتقاقى- ذات معنىواحد هو **الاختبار** الذى هو الغاية من ادخال الذهب فى النار او البوتقة و هو المبدء الاصلى لاستعمال هذه المادة - قال الشريف الجرجانى «الفتنة مايتبين به حال الانسان من الخيرو الشر» .

و لما ذكرمن اختلاف معانى مادة الفتن - قد افادت الفتنة احيانا معانى اخر عديدة كالاحراق والضلال والاثم والكفرو الفضيحة والعذاب والمرض والجنون والمحنة والعبرة والمال والاولاد واختلاف الناس فى الآراء وما يقع بينهم من القتال وغيرها -

(١) الفرق بين المصدر واسم المصدر اما من حيث المعنى هو ان المصدر يصح ان يقع لافادة تأكيد النسبة بين الفاعل والفعل اوالمفعول والفعل او الحامل والمبدء - كما يستفاد ذلك من المصدر التالى للفعل لبيان نوعه اوعدده - ولا معنى لتأكيد المبدء بما هو مبدء الفعل المعبرعنه باسم المصدر وان كان ذا درجات مختلفة - ومورد التأكيد انما يكون فيما اريد منه رفع ترديد المخاطب اوانكاره - نسبة الحدث الى الذات - نفياً واثباتا - وبيان درجة من المبدء غير التأكيد - فتدبر - .

واما من حيث الاستعمال فالمصدر المختص ببابه كالثلاثى المجرد لايستعمل الافى مورده واسم المصدر يصح ان يقع تابعا لجميع ما بنى عليه من ابواب الثلاثى المزيد فيها ويعرف مأخذه بصحة وقوع ساير الاوزان معه فى الاستعمال وفرق آخر بينهما هوان النسبة بين المصدر واسمه - نسبة الخاص الى العام اوالمبين الى المجمل وعليه يصح استعمال اسم المصدر مكان المصدر توسعا من باب الاتحاد - حقيقة اوادعاء - وايضاً ان اسم المصدر يجمع كالعصمة على العصم والفطنة على الفطن وغيرهما والمصدر لايجمع .

كل ذلك انما هو باختلاف موارد استعمال هذه المادة كما سيذكر و هو اما من باب المجاز فى الاسناد واما من باب ادعاء الاتحاد (اتحاد الوارد والمورد اى المبالغة بحيث صار المسبب عين السبب فاطلق المسبب اى الفتنة بمعنى القتل على السبب وهواختلاف الناس فى الآراء المفضى الى القتال - و قد يكون من باب التوسع كاطلاق مادة الفتنة بمعنى العذاب والاثم و المرض) على ضدها وعدمها كقوله تعالى **وَ فَتَنَّاكَ فُتُوناً** (سورة طه آية ٤١) اى خلصناك من الغش والشرخلاصا و كاطلاق **الفتنان** على الغدوة والعشى **و الفتين** على الارض الحرة السوداء كأن حجارتها محرقة **و الفيتن** كصيقل على النجار - كما يكون اطلاقها اكثريا من باب التنزيل كما يقال : اعوذ بالله من الفتان - اى الشيطان- **وَاسْتَغْوَتْهُم الفُتَّانُ** اى الشياطين (عن اقرب الموارد بتصرف) :

قال السيدعلى صدرالدين : الفتنة فى اللغة الاستهتار بالشىء و الولوع به يقال فلان مفتون بطلب الدنيا والرجل مفتون بابنه والفتنة فى الدين هوالضلال عنهوالخلاف فيه المفضى الى التقابل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة . . . ثم قال : وجعلت الفتنة كالبلاء فى انهما تستعملان فيما يدفع اليه الانسان من شدة (وامثلتها كثيرة) ورخاء انتهى كلامه بتصرف وهذا (كما يستفاد من مفهوم الوصف كما ورد قوله -ع- **مَنِ اسْتَعاذَ فلْيَسْتَعِذْ مِنْ مُضِلَّاتِ الفِتَنِ** ومايستفاد من قوله -ع- فى شان الذين اعتزلوا القتال معه: **خَذَلُوا الحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْباطِلَ**. الماتن) وهوفى الشدة اظهرمعنى واكثر استعمالا . وقد كثرت استعاذة سيد الساجدين من فتنة القبر و فتنة الدجال وفتنة المحيا والممات وغيرذلك وفتنة القبر عذابه . والمراد من الفتنة فى كلامه -ع- اى الذى نحن بصدد شرحه :موارد اختلاف الناس فى الآراء ومايقع بينهم من القتال وقدعلم عدم خيروصلاح الدخول فى احد الفريقين والشركة فيماعليه احدهما او كلاهما .

ولما مرمن ارجاع اختلاف معانى الفتنة ومشتقاتها الى اختلاف مواردالاستعمال من سراية حكم المستعمل فى المستعمل فيه بالاتحاد بينهما سترى ذلك فى القرآن الكريم ومن تلك الموارد ماسيأتى حسب ترتيب السور- ولنقدم قبل ذلك ما يتعلق بالفتنة

من حيث المادة وموارد استعمالها تارة ومن حيث الهيئة وموقعيتها فى علم اللغة تارة اخرى وان مرمنا شيىء مما نذكره بعدئذ فان لم يفد القارى امراً زائدا فهو تأييد لما ذكروتركيز له فى الاذهان .

قال على -ع- كُنْ فِى الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لَاظَهْرٌ فَيُرْكَبُ وَلَاضَرْعٌ فَيُحْلَبُ القضية - مع قطع النظر عما ورد عنه -ع- مربوطاً بالموضوع وان كانت فى اصطلاح اهل المنطق والكلام قضية مهملة غير متعرضة لخصوصيات الموضوع وشروطها وموانعها و لكن الاهمال ، باعتبار تعدد الجهات و الاعتبارات ذو مراتب و درجات و بلحاظ نوع درجة اعتباره و اهميته فى نظر القائل الحكيم يختلف حكم القضية فهى مهملة اقتضائية تثبت حكم اصل القضية لوخليت و طبعها فليست خالية من كل فائدة كما قد يتوهم ولكنها مجملة بانطواء ما لها من المصالح والمفاسد اطاعة وعصيانا - بالنسبة الى واقعية الفتنة . اضافة عليه انه تعرض فى مواضع اخر بتناسب الموقع بعض جهاتها الممكنة كقوله -ع- مادة ٩٣ **فتبارك الله الذى لايبلغه بعد الهمم ولايناله حدس الفتن الاول الذى لاغاية له فينتهى ولاآخر له فينقضى** - مع ذكر حكمها المناسب لمقتضى المقام وقوله (فى الذين اعتزلوا القتال) **خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ** و التحقيق المقرون بالادلة القطعية عندنا ان متفرقات كلمات الامام -ع- بمنزلة كلمة واحدة و كلام فارد و كالايات الكريمة القرآنية يفسر بعضها بعضا بل كلمات الائمة الاثنى عشر كلا- عليهم السلام -لعصمتهم ايضا بمنزلة كلام شخص واحد وهم اشباح نور هداية جدهم وانعكاس مرايا قلوب طاهرة و نفوس طيبة زكية و رد فعل العنصر الاصيل سيد البشر صلى الله عليه وآله وقد قال تعالى بشأنه -ص **وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى علمه شديد القوى** .

و فى كل شيىء له آية　　　تدل على انه واحد

والحقيقة واحدة والتعدد فى مظاهرها ومطالع اشعتها ومن تمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها . فنقول :

الف - مادة **فتن** تاتى لمعان مختلفة باختلاف صيغها و مشتقاتها تارة و باعتبار نوع متعلقها وهوالانسان ومايتصل به - من الرأى والعقل وغيره و مايتعلق به من المال والاولاد - تارة اخرى و باعتبار ما اتصل و دخل على متعلقها من الحروف - ثالثة. **والمعنى المشترك** لها على ماهوالمظنون بكونه هوالاصل فيالوضع والمستعمل فيه لهاابتداء هو **احداث** اوحدوث حالة فجائية مطلقة (سواء أكانت غيرمترقبة لمتعلقها ام مترقبة مطلوبة اومخوفة بالنسبة الىذى حياةام خالية منهما كما اذا كان من الجماد) ففيالاساس : فتن الصائغ الذهب اوالفضة : اذابه بالبوتقة واحرقه بالنار ليبيّن الجيد من الرديء ويعلم انه خالص اومشوب وهواصل معنى الفتنة ومعانيها المختلفة الحقيقية والمجازية وان كانت كثيرة بالتوسع ولكن المضبوطة منها فى كتب اللغة و التفاسير هى كما يأتى - حسب ترتيب السور والايات المستشهد بها الاتية :

الجواب والحجة ، الكفر، التشكيك ، التلبيس ، ابتلاء من الله . عذاب الاخرة ، الشرك ، المحنة والبلاء ، الشرك فى الحرم ، الاضلال، الصد ، الاستزلال ، العذاب ، الضلالة ، الحرب ، الاهلاك ، العقوبة ، الاعتبار ، العبرة ، الكفر ، الاثم ، القضاء ، الابتلاء ، الاختبار ، الاثم ، التخليص ، الاخلاص ، شدة العذاب ، المفسد بالاغواء والاستهزاء هذا .

فالفتنة تتصرف على وجوه واختلاف المراد منها اماراجع الى اختلاف مشتقاتها واماراجع الى اختلاف متعلقها و الاضافة اليه فالاول كالفتان : غشاء للرحل من ادم . والفتان بتشديد التاء : اللص والصائغ والشيطان والفتانان : الدرهم والدينار ومنكرو نكير. والفتانة : الحجر الذى يجرب به الذهب والفضة . والفتنان : الغدوة والعشى و هكذا مماضبط فى كتب اللغة والثانى وقدذكر له امثلة كلها من باب التوسع كقولهم: الفتائن : الحرار السود. وفتنة الصدر :الوسواس (التاج) فتنة المحيا: ان يعدل عن الطريق (اللسان) فتنة الممات : ان يسأل فى القبر (اللسان) فتنة الضرّاء : السيف (التاج) فتنة السرّاء : النساء (التاج) وفى الحديث «ابتليتم بفتنة الضرّاء فصبرتم وستبتلون بفتنة السرّاء»: اراد فتنة السيف وفتنة النساء (الاساس)

فمنها ماهو معنى مجازى ـ للفتنة كقوله تعالى : **ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ** سورة الانعام آية ـ ٢٣ ـ اى مقالتهم و يقال اى **حجتهم** كما ذكر فى تفسير غريب القرآن لابن قتيبة وتأويل مشكل القرآن ـ وقد فسر باعتذارهم اى لم يكن اعتذارهم الا جوابهم الكاذب بانهم لم يكونوا مشركين وكل ذلك باعتبار اطلاق الشيء وارادة ما يتعلق به بالتسبيب او الملازمة من باب التوسع و هكذا فى قوله تعالى **اِبْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ** سورة آل عمران (٣) آية ـ ٧ ـ اذ فسرت **بالكفر** تارة **وبالتشكيك و التلبيس** ليفتنوا الناس عن امر دينهم تارة اخرى واليك امثلة من القرآن بيّن المراد منها المفسرون وعلماء اللغة ـ وفق القرائن المحفوفة بها ـ نذكرها بدون المكررات على ترتيب السور ولذا ـ خالف نوع انتخاب من تعرض لها فى كتبهم من هذه الجهة :

سورة البقرة (٢) آية ـ ١٠٢ ـ .. **اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ** ـ فى المجمع اى **ابتلاء من الله** .

سورة البقرة (٢) آية ـ ١٩١ ـ **وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ** ـ فى مجمع البحرين : قيل الفتنة هنا **عذاب الاخرة** كما قال **ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ** و قيل **الشرك** اعظم من القتل فى الحرم وذلك انهم كانوا يستعظمون القتل فى الحرم. وفى معجم القرآن : **المحنة والبلاء** والمقصود الجلاء عن الوطن الذى هو من اعظم المحن التى هى اشد من القتل.. واصله من الفتن الخ . وفى الكليات ما يطابقه وفى تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة : الفتنة فى المقام ـ **الشرك** وفى كلمات القرآن لحسنين محمد مخلوف :**الشرك فى الحرم**

سورة آل عمران (٣) آيه ـ ٧ ـ فى معجم القرآن لعبد الرؤف المصرى قوله تعالى **فَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ** الفتنة: **التشكيك والتلبيس** ليفتنوا الناس عن امر دينهم. وفى كليات ابى البقاء ـ الفتنة هنا :**الاضلال**.

سورة المائدة (٥) آية ـ ٤٩ ـ **وَ احْذَرْهُمْ اَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ** فى التاويل : اى **يصدوك ويستزلوك** وفى الكليات **وَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ فِتْنَتَهُ**

فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللّٰهِ شَيْئاً اى **الضلالة** و فى المجمع : قيل الفتنة هى **العذاب** اى من يرد الله عذابه وقيل من يرد الله **حربه واهلاكه** وقيل **اختباره** .

سورة المائدة (٥) آية - ٧١ - **وَحَسِبُوا اَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ** فى المجمع قال المفسر المراد بالفتنة هنا **العقوبة** .

سورة الانعام (٦) آية - ٢٣ - فى التاويل **فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ** اى **اعتبرنا** امر بعضهم ببعض . و كذلك قوله فى سورة الممتحنة **لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا** آية - ٥ - اى يعتبرون امرهم بامرنا فاذا رأونا فى ضرو بلاء ورأوا انفسهم فى غبطة ورخاء ظنوا انهم على حق ونحن على باطل فالفتنة **العبرة** .

سورة الاعراف (٧) آية - ١٥٥ - **اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ** فى الكليات اى **قضاؤك**. فى المجمع اى **ابتلاؤك** وهو راجع الى قوله تعالى **فَاِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ** .

سورة الانفال (٨) آية - ٢٨ - **وَاعْلَمُوا اَنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ** فى المعجم اى **فتنة اعتبار** وهو ماينال الانسان من **الاختبار** باموله واولاده . وفى المجمع اى **بلاء ومحنة وسبب** لوقوعكم فى الجرائم و العظائم يعنى انه سبحانه يختبركم بالاموال والاولاد ليتبين الساخط لرزقه والراضى بقسمه وان كان سبحانه اعلم بهم من انفسهم ولكن لتظهر الافعال التى بها يستحق الثواب والعقاب لان بعضهم يحب الذكور ويكره الاناث وبعضهم يحب تثمير المال كذا نقل عنه -ع- فى تفسير ذلك . و الفتنة فى كلام العرب **الا بتلاء والامتحان والاختبار** و اصله من فتنت الفضة اذا ادخلتها فى النار لتتميز .

سورة التوبة (٩) آية - ٤٩ - **وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي** فى المجمع اى **لا توقعنى** فى الفتنة وهى **الاثم** .

سورة التوبة (٩) آية - ٤٩ - **اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ**

فى التأويل : اى فى **الاثم** ومثله فى الكليات .

سورة يونس (١٠) آية -٨٥- **رَبَّنا لاتَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظّالِمينَ** فى التاويل اى **عبرة** لهم ومثله فى الكليات .

سورة طه (٢٠) آية -٤- **وَلَقَدْ فَتَنّا الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ** فى التأويل اى **اختبرناهم** وقال لموسى عليه السلام : **وَفَتَنّاكَ فُتُوناً** وفى المجمع اى خلصناك من الغش والشر اخلاصا وفى الكليات اى **اختبرناهم** .

سورة النور (٢٤) آية -٦٣- **فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ اَمْرِه اَنْ تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ** فى التاويل اى **كفر واثم** .

سورة العنكبوت (٢٩) آية -١٠- **فَاِذا اُوذِىَ فِى اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النّاسِ كَعَذابِ اللّٰهِ** فى التاويل اى جعل عذاب الناس واذاهم كعذاب الله وفى المعجم اى اضطهادهم واذاهم ابتغاء صرفهم عن الايمان .

سورة الصافات (٣٧) آية - ٦٣ - **اِنّا جَعَلْناها فِتْنَةً لِلظّالِمينَ** فى المجمع : اى جعلنا الشجرة خبرة لهم افتتنوا بها و كذبوا بكونها فصارت فتنة لهم و قيل عذابا اى جعلناها **شدة عذاب لهم** .

سورة الصافات (٣٧) آية - ١٦٢ - **مااَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفاتِنينَ** فى المجمع الخطاب للكفار والضمير فى عليه - لله - اى لستم تفسدون على الله احدا باغوائكم و استهزائكم من قولكم فتن فلان - امرأة فلان اذا **افسدها** عليه الامن هو صال الجحيم الامن سبق فى علم الله انه يستوجب الجحيم بسوء اعماله

سورة الذاريات (٥١) آية -١٣- **يَوْمَ هُمْ عَلَى النّارِ يُفْتَنُونَ** فى التاويل اى يعذبون آية -١٤- **ذوقوا فتنتكم** اى يقال لهم ذوقوا فتنتكم يراد هذا العذاب بذالك وفى المجمع اى عذابكم فى الاخرة .

سورة القلم (٦٨) آية - ٦ - **فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ** فى المجمع اى المجنون لانه فتن اى محن بالجنون اى باى الفريقين منكم المجنون اى بفريق

المؤمنين‌ام بفريق‌الكافرين اى فى ايهما‌من يستحق هذا‌الاسم وفى الكليات المفتون‌هنا المجنون . اقول واما قوله‌ـ ع‌ـ ما كل‌مفتون يعاتب اى كل‌مبتلى واو كان عن ادبار الدنيا وعدم مساعدة‌المحيط‌اله‌اوعن‌ظلم الغير‌عليه‌ـ لايعاتب‌لامر اضطره فلايتوجه العتاب‌عليه.

وقدذكر‌صاحب المجمع‌عدة‌احاديث فى مقام مادة **فتن** منها قوله : في‌الحديث المؤمن خلق مفتنا‌اى ممتحنا‌يمتحنه‌الله بالذنب يتوب ثم‌يعود ثم‌يتوب . وفيه **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ** ـ التواب‌اى الممتحن بالذنب ثم يتوب. وفيه من دخل على السلطان فتن وذلك لانه ان وافقه فيما‌يأتي ويذر‌فقد خاطر‌بدينه وان خالفه خاطر‌بروحه. وفيه الموت خير‌من الفتنة ـ الفتنة تكون من‌الله‌ومن‌الخلق‌وتكون‌فى الدين والدنيا‌كالارتداد والمعاصى والبلية والمصيبة والقتل والعذاب .

ماجاء على‌وزن‌فعلة (بكسر الفاء)

ب ـ وهو‌البحث عن هيئة‌كلمة‌ـ«الفتنة» و نوعها و هى من اسماء المصادر **فان كـان من المجرد** فالغالب فيها ان‌تكون في‌المحسوسات ـ **فان‌كان فعله‌سالما** فقياسها في‌الاصل‌ضم‌الفاء كالفسحة والظلمة والفرجة والعقدة والشقة والاسوة والرؤية والبرعة . **وان‌كان اجوف** يلزم الكسر كالديمة والسيمة من‌الواوى والسيرة‌والشيمة من اليائى ، **وان‌كان ناقصا** اومثالا واويا يجوز فيه‌الضم والكسر كالبنية والحلية والقنية والكنية والوجهة والوصمة بالضم والكسر فيها جميعا ـ مالم تتمحض للاسمية فتلزم الكسر ثم تحذف منها الواو بعد نقل حركتها الى ما بعدها كالعدة و الجهة والصلة والصفة .

واذا‌كان من‌الفعل المزيد فيه فالغالب فيها ان تكون من المعانى (قبال المحسوسات) و قياسها فى الاصل كسر‌الفاء ومن ثم كانت الفعلة من السالم والاجوف اليائى بالكسر لاغير كالعصمة (والفتنة : مصدر فتن اواسم مصدر افتن او افتتن اوفتن بتشديد‌العين اوتفتن لصلاحيتها فيما ذكر‌من‌المزيد فيها في‌اختصاصها باحدها اذملاك معرفة مأخذها ـ هو صحة وقوعها معه في الاستعمال) وكذا الغبطة والحشمة والحيطة

والغيبة من افتعل ـ والخلطة والعشرة والشركة والصدفة من فاعل ـ والزينة والصيرة من فعل بتشديدالعين ـ

ومن الاجوف الواوى من فعل بتشديد العين تلزم الضم كالصورة والعونة لتسلم الواو تبعا لسلامتها فى فعلها .

ومن الناقص مطلقا اى سواء كان واو يا اويائيا ـ بالضم والكسر جميعا كالقنية والبغية من افتعل والمنية والعرية من تفعل وهكذا الامر قياسا على ما ذكر (نقلا بتلخيص عن كتاب اللمع النواجم فى اللغة والمعاجم) .

ايضاح : سرّ هذا التقسيم والتخصيص واحالة كل من الموادعلى وزن الفعلة ـ بباب معين من ابواب الافعال المزيد فيها دون غيره ـ هو ـ بنظرى القاصر ـ نوع نسخ الموادالمقتضى **لان يكون منه من باب افتعل** كالعصمة الواقعة موقع الاعتصام المتمحض وزنه فى قبول المبدء او **ان يكون منه من باب المفاعلة** كالشركة من شارك اذ مفادها ـ بحسب المادة ـ توافق الاثنين ومازاد فى الاتصاف بالمادة (المبدء) او **ان يكون** منه من **باب التفعيل** كالزينة الحاصلة من التزيين و الصيرة الحاصلة من التصيير و هكذا نظائرها .

وقال العلامة الشويرى اللبنانى : (الفتنة كما مر اسم مصدر عند التحقيق ـ خلافا لبعض اللغويين كسعيد الخرتونى الشرتونى فى اقرب الموارد حيث جعلها مصدرا ! و ذلك لان مصادر الافعال المزيد فيها لها اوزان معروفة كالاشباع و الاكرام من باب الافعال والتسليم والتكليم من باب التفعيل والعتاب و السباق من باب المفاعلة و الانصباب والانقياد من باب الانفعال وهكذا والفتن على و زن الفعل مصدر كما هو اصل المصادر للمعانى العامة ـ ولامعنى لكون الفتنة ايضا مصدرا للمجرد اجتنابا من العبث واللغو فى اللغة التى تدور مدار الاحتياج والفعلة المختصة بالمجرد قياس مصدر الافعال اللازمة المكسورة اوالمضمومة عين ماضيها والدالة على خاصية كالعفة والشرّة والامرة والاثرة والاحنة **فى العاقل** .

اقول(و كذا العزة والذلة) اما الهجرة و الخدمة و الهدية و نحوها فهى اسماء المصدر لكونها متعدية و مفتوح العين لماضيه ومثلها الفطنة والحكمة فانهما مشتقتان من افتعل لصحة الجمع فيقال الفطن والحكم و كذلك الفتنة لفتح عين ماضيها وجمعها الفتن)

والقلة والكثرة **فى الكميات** والرقة والغلظة والخفة والثقلة **فى الاجسام** ـ و هذه الفعلة غير التى تبنى من المزيد فيه كالعصمة من اعتصم و العشرة من عاشر اوتعاشر كمامر.

والفارق بينهما ان الموزون على الفعلة مصدرا للمجرد لاتجمع ـ والذى فيما نحن فيه تجمع فيقال العصم والعشر وبهذا تعلم ان الفطنة والحكمة من افتعل لامن فعل. وما ذكر من صفات الاجسام ـ كالغلظة والرقة والخفة والثقلة ـ قد تطلق على المعانى وطباع الناس ايضا ـ توسعاً فى الباب .

وقال ايضا (انه قد يتردد فى مأخذ الفعلة من المزيد بين وزنين واكثر كالشركة مثلا بين كونها من شرك اوشارك او اشترك اوتشارك و يرجح انها من شارك لانه اشتهر فى الاستعمال معه وان كانت مستعملة مع الاوزان الاخر ايضا فهو من التوسع...)

اقول : واذا ترددت مادة من وزن فعلة بالكسر فى مأخذها بغير ما فرضه العلامة كما فى الفتنة بين فعل مجردا و افعل و افتعل و تفاعل وفعل بتشديد العين و تفتن كما استعمل كل منها مضبوطا فى كتب اللغة فلابد من التفصيل فى المقام لدخالة خصوصية مورد استعمالها من حيث هيآت الافعال المزيد فيها تارة و اختلاف متعلقها تارة اخرى فيما يستفاد من الكلام وفى تعيين ماهو المرام .

ثم الفتنة فى ابواب المزيد منها متعدية و منها لازمة و قد يكون المتعلق امرا جامدا كالذهب والفضة وقد يكون حيوانا اوانسانا ولكل منها امكانات ليست فى غيره والمعتبر خصوصية مورد استعمالها فى ترجيح احد الاحتمالات على البقية .

تكملة ـ وفيها امور :

١ـ وقد دريت مما مر ان معانى الفتنة ومفادها ـ حسب اختلاف موارد استعمالها وان كانت مختلفة ولكنها قريبة المأخذ ترجع الى معنى مشترك يعبر عنه غالبا بالفارسى

(گرفتاری سخت وسردر گمی) **فلايقال** ان مااختيرمن كون اختلافمعانى مادةالفتنة راجعا الى اختلاف موارد استعمالها يستلزم كون خصوصية المورد مخصصا للوارد وهو محال لاستلزامه تقدمالشىء على نفسه كما قرر فى الاصول ؟!

لانانقول - ان باب الالفاظ و دلالاتها غير الاحكام والوظائف المولوية و ذلك لان تعين مداول كل كلام - متوقف على انتخاب نوع المورد فمفهوم الكلمة امر كلى لابشرط و يجتمع مع الف شرط و نسبته الى المورد نسبة المطلق الى المقيد او نسبة الكلى الى مصداقه - و خصوصية المورد من قبيل الشرط المتأخر كاجازة المالك فى البيع الفضولى فهوامر مرأعائى يتوقف تشخصه و تعينه على نوع مورده المختار فما اختاره من الخصوصيات المحفوف بها المورد - قرينة قوية على ارادته ذلك ولا يلزم منه محذور .

٢- ولايخفى انالابلاء والابتلاءهما بمعنىالامتحان والاختبار فيقال من الخير ابليته ابلاء ومن الشر بلوته وعن ابن الاثير : المعروف انالابتلاء يكون فىالخيروالشر معا من غيرفرق من فعليهما.

وفى كليات ابى البقاء : (البلاء اصله الاختبار **وفى ذلكم بلاء** اى محنة ان اشير الى صنيعهم او نعمة ان اشير الى الانجاء ..) وفىالمثل : البلية اذا عمت طابت . وهى كالفتنة وليست مرادفا لها - اذالتعبير بمادةالبلاء ومشتقاتها واطلاقها فىالاعم من الخير و الشر كما رأيت فى آية **وَنَبْلُوكُم بِالْخَيْرِ وَالشَّرِ فِتْنَةً** سورة الانبياء (٢١) آية - ٣٥ - والفتنة ومشتقاتها تطلق غالبا فيما يظهر فيهالشر والفساد وسوءالعاقبة وان كانت باعتبارمادتها مرادفة للامتحان وفيه شائبة سوءالعاقبة باشتقاقهمن المحنة ففيها من الاتساع فىاختلاف المراد باختلاف موارد استعمالها مالا يكون للبلاء والامتحان و لذا - قال الامام - ع - فى كلماته القصار ماده-٩٣ - : **لَا يَقُولَنَّ اَحَدُكُمْ اَللّٰهُمَّ اِنِّي اعوذُبِكَ من الفِتنةِ لانه ليس احدٌ الاّ وهومشتمِلٌ على فِتنةٍ ولكن من استعاذَ فليستَعِذْ مِن مُضِلّاتِ الفِتَنِ** - الى آخر ماقال من اقامة الدليل على صحة دستوره

-حسب اللغة والعرف - وقال -ع- مادة - ١٤ - من كلماته القصار **مَا كُلُّ مَفْتُونٍ يُعَاتَبُ** وانما عبر تعالى تاكيدا للبلاء الموعود بقوله - فتنة - في الآية الاخيرة لغلبة وقوع الامتحان مقارنا بالخوف من المبتلى واحتماله عدم خروجه عن عهدة الامتحان لان التوفيق والخذلان بيدالله تعالى و ارادته وهذا الفرق بينهما انما هو لوخليا و طبعهما - واما باعتبار عروض خصوصية مقامية وغيرها فقد يترادفان .

وبما ذكرنا ظهر عدم المنافات فيما قاله - ع - **كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ** الخ «المفيد الامر بالاعتزال عن مطلق الفتنة وقوله - ع - في مقام آخر مادة - ١٢ - في الذين اعتزلوا القتال : **خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ** المفيد لذم المعتزلين وتعييرهم وتقبيح عملهم هذا حيث لم يعملوا ما يجب عليهم - من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - وذلك لان المراد من الفتنة المنظور فيها هي التي نشأت عن سوء نية او كان العمل شراً محضا من المتخاصمين من غير تماس بالخير فيه واما الفتنة الاخرى المشار بها في حربه لمعاوية - على ما سياتي بيانه - فهي فتنة دائرة بين الحق والباطل و على المسلم ان يأخذ بجانب الحق ويجاهد في سبيل الله .

٣- نقل اللغويون انه جاء فتنه وافتنه و فتّنه - مجردا و مزيدا فيها من باب الافعال والتفعيل وعليه يكون المجرد منها لازما ومتعدياً و معناه ان فعل و افعل جاء بمعنى (كما ذكروه ايضاً في مواد اخر من اللغات) فهذا مما لا يقبله المحققون قال ابوهلال العسكري : (ولا يجوز ان يكون فعل وافعل بمعنى واحد كما لا يكونان على بناء واحد (اذ كل بناء يقتضي معنى خاصا بزعمه اوان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني بزعمه ايضا - احتمالا - و كل منهما صحيح في الجملة لامطلقا) الا ان يجيء ذلك في لغتين فاما في لغة واحدة فمحال (بحسب الحكمة) ان يختلف اللفظان والمعنى واحد كما ظن كثير من النحويين واللغويين وانما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة وعلى ماجرت به عاداتها وتعارفها ولم يعرف السامعون تلك العلل والفروق فظنوا ماظنوه من ذلك وتأولوا على العرب مالا يجوز في الحكمة-

الفروق اللغوية ،

اقول ومنه كلمة بهج يبهج بفتح العينين اى افرحه وسرّه وقد جاء ايضا بهج يبهج بضم العينين : اى حسن وابهج المكان برفع الفاعل : بهج وحسن نباته - و ربما يتوهم ان باب الافعال منه جاء بمعنى فعله المجرد المضموم العين والحق انه مشتق من الفعل مفتوح العين وهمزة الافعال انما هى لسلب تعديه وقلبه الى الفعل اللازم هذا . ولكنى لاادعى الاستحالة كما قال العسكرى لان الفائدة فى تكثير اللغة بحرف وازيد لا تنحصر فى دخالتها فى المستعمل فيه للّغة لامكان ان يكون التكثير اقرب من ذوق فرد اوافراد وعدمه لعدة اخر اقرب من اذواقهم تكلما و سماعا وهو نوع من الفائدة للطرفين ولا يلزم فى الازدياد فى اللغة لغوا وعبثا كما توهم والدليل على امكان وحدة المعنى مع اختلاف بناء الفعلين (مجرداو مزيدا فيه همزة باب الافعال) وقوعه بكثرة بحيث انفرد له باب وسيع المورد مملوء من كثير من اللغات فى الكتب الادبية كما صنع ابن قتيبة الكوفى الدينورى فى كتابه (ادب الكاتب) (١) وللزجاج النحوى (م ٣١١ هـ) كتاب فعلت وافعلت يحتوى ٤٢ صحيفة فى البحث عن موارد اختلاف معنيهما واتفاق المعنى ووحدته فيهما بذكر صيغ كثيرة من اللغات على ترتيب حروف الهجاء (٢) .

ثم ان ماقلنا عن همزة الافعال فى المقام يأتى فى باقى الحروف الزائدة كاللام الداخلة على الاعلام كالحسن والحسين ولعل التعبير بانها للزينة ما يرجع الى الذوق الادبى الذى اشرنا اليه قال **الفراء النحوى** المتوفى سنة ٢٠٧ - هـ (وقوله تعالى **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً** الكلام العربى هكذا بالباء وربما طرحت العرب الباء فقالوا اعتصمت بك واعتصمتك قال بعضهم :

اذا انْتَ جازَيْتَ الأخاءَ بمِثْلِه — وَآسَيْتَني (٣) ثُمَّ اعْتَصَمْتَ حِباليا

فالقى الباء وهو كقولك : تعلقت زيدا وتعلقت بزيد وانشد بعضهم :

(١) راجع ص ٣٣٣ الى ص ٣٤١ - من الطبعة الثالثة بمصر ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ - م

(٢) راجع ذيل كتاب فصيح ثعلب طبعة مصر سنة ١٣٦٨ - هـ - ١٩٤٩ - م

(٣) اى جعلتنى اسوتك .

تعلقتَ هذا ناشئاً ذاتَ مئزرٍ ... وانت وقد فارقتَ لم تدرِ ما الحلم

عن معانى القرآن للفراء (١) وفيه ان ظاهره تساوى الاستعمالين من ذكر الباء وحذفها صحة وافادة وليس كذلك فاختياره تعالى ذكر الباء فى الآية الشريفة - لبيان كفاية اعتصامهم فى الجملة به و بوجه جزئى فى نجاتهم من آفات التفرقة - امتنانا لرحمته الواسعة وهذا المعنى مستفاد من ذكر الباء - فتدبر -

مضافا الى ما ذكران لنفى الترادف الحقيقى والفلسفى - موارد استثنائيةواردة من اهل اللغة العربية كمجيىء جمع الظل على اظلال وظلال وظلول واظاليل وقس عليه بحار وابحار وبحور وغيرها فان صور الجمع المتعددة ومعنى المجموع واحد تنزل منزلة المترادفات بل و تكون فوقها لان المترادفات قلما تتساوى فى المعنى و قلما يتفق للشاعر او الناثر ان يضع مترادفا موضع رديفه ولا يختل المعنى به بخلاف صور الجمع المتعددة فان كل صورة منها يصح ان تنوب مناب صاحبتها و توضع بدلا منها من غير مخافة ان يختل المعنى المراد او يختلف عما قصد له بمقدار شعرة اوذرة -.

اما فائدة تعدد الجموع على اوزان مختلفة للغة واحدة فمنها انه يمد الشاعر ويمكنه ان يستخدم ظلال فى قافية فعال وظلول فى قافية فعول واظاليل فى قافية افاعيل وهكذا فكان تعدد صور الجمع فى معنى واحد - متسعا للشاعر ومجوزا له فيما يختاره من القوافى (٢) .

و مما يؤيد امكان الترادف العرفى والمعاملة مع بعض الالفاظ معاملة المترادفات ووقوعه فى استعمالات البلغاء والادباء بكثرة - ما انتسب الى ابى الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى وهو المسمى **بجواهر الالفاظ** وقال المحقق المعاصر المصرى محمد محيى الدين عبد الحميد فى مقدمته (انه كتاب يشتمل على الفاظ مختلفة تدل على معان متفقة مؤتلفة وابواب موضونة بحروف مسجعة مكتوبة متقاربة الاوزان والمبانى متناسبة الوجوه والمعانى ..).

ونحن ننقل هنا نموذجا من باب ابوابها مربوط بكلمة **الفتنة** و ما يناسبها فى

(١) ص- ٢٢٨-

(٢) راجع فلسفة اللغة العربية لجبر ضومط ص١٢١

المعنى من الفاظ اخر- افرادا ووصفا وتشبيها واستعارة . فمنه يتنبه المطالع الى ان الكلمات منها ما يناسب بعضها بعضا آخر بداهة ان بين الانسان والبشر وآدم مثلا -تناسب فى المفهوم والمصداق - ليس بين كل منها والحجر او النبات اوالارض والنجم وغيرها وهكذا كثير من الفاظ اخر وكان هذا المقدار من التناسب - هو المجوز عند البلغاء لاستعمال بعض الالفاظ مقام الآخر بل صاروا عليه مختارين فى انتخاب الالفاظ المتناسبة فى المعنى وعليه كان الحرى بالمقام كف النفس عن اطالة الكلام فى باب الترادف وها كما ياتى:

باب النوازل والفتن

نالتهم زلازل وفتن وهرج ومحن ، وهزاهز، ودواهٍ وبأساء ، وضرّاء ، ولأواء ، ولولاء، وعناء ، وفناء ، وهلاك، وبوار، وتبار، وبواقع، وفواقع ، وقوارع، وفواقر، وفوالق وبوائق ، وعمارس ، وهجارس ، وجداع ، وجنادع ، وطيخات ، وازمات، وحطمات، وجوائح ، وشوادخ ، و عوافص ، و شصائص ، و شصائب ، وعُماس ، وحس ، وامامس ودهارس . . . وعلى هذا القياس يبلغ عدد الالفاظ الى ست و ستين لفظة ثم يقول **ويقال:** دهمتهم داهية دهياء ، و ازلهم ازل آزل، وبعقتهم البواعق . . الى احدى عشرة لفظة.
ويقال : اثار فلان نقع الفتنة ، واقتدح نارها ، واستفتح بابها . . . الى عشرة الفاظ .
ويقال : فتنة صماء وعمياء ودهماء وطخياء و يهماء ومبهمة المصدر والمورد ، مرتجة المخلص والمنفذ . . الى ست وعشر لفظة .

ويقال : هاج هذا الصُقع بالفتن و ماربها ، ومرج بها ، وتمخض بها ، وارتج وزخر، وافعوعم ، واكتظ بها .

ويقال : وقع فى امواج الفتن ، وتراكم فوقه غواشي الرهج ، وقدساحت الفتن وسالت ، وانتشرت ، وركدت ، ودامت ، واتصلت ، وطالت ايامها ، ونفشت سوامها ، وفشت سمامها ، وثار نقعها ، واوجع وقعها . . الى اثنين وعشرين لفظة .

ويقال : كشف الله عنك هبوات المحن ؛ ومائرات الفتن، وازمات الزمن، ولزمات الدهور، وجنادع الشرور؛ ومضلات الامور، وغيابات البلاء، وغمرات الفتن، وسطوات الزمن، و شام عنك سيف كل فتنة ، واطفأ نائرتها ، وحل عصمها، و كشف غمتها ، وقشع هبوتها ، و سفر رهجها ، وقلّم ظفرها ، وهاض ذراعها ، واتصلت السبل ، وعمرت الطرق . انتهى بكلامه

امثلة لبيان موارد استعمال كلمة الفتن ومرادفاتها

لعبد الرحمن بن عيسى الهمدانى

منتخب من كتاب الالفاظ الكتابية

الزَلازل . والفِتن . والهَرْج .

والهزاهِز والهَيْج والدواهى .

يقال : اثارفلانٌ نَقْعَ الفتنة

واستَوْرى زنادَ الفتنة

واستفتح بابَ الفتنة

واحيا معالم الفتنة

وحلَّ عِصَمَ الفتنة

وراش جَناحَ الفتنة

وسدَّد سَهْمَ الفتنة

وحلَّ عقالَ الفتنة

وتدرَّع جلبابَ الفتنة

واصلَتَ سيفَ الفتنة

ويقال :

فتنةٌ صَمّاءُ وفتنةٌ عمياء

وفتنٌ كقطعِ الليل

وفتنٌ تموجُ كموجِ البحر

وفتنٌ كالسَّيل بالليل

باب تسكين الفتنة

يقال :

اطفأ فلانٌ نارَ الفتنة

وقلَّم اظفارَ الفتنة

وطَمَسَ معالمَ الفتنة

وقصَّ جناحَ الفتنة

وكَشَفَ قناعَ الفتنة

وشامَ سيفَ الفتنة

وشدَّ عِصَمَ الفتنة

وارتَجَ بابَ الفتنة

ويقال :

خمدتِ النائرة

واتَّصلتِ السُّبل

وسكنتِ الدَّهماء

وامِنتِ الطُّرق

قوله -ع- كابن اللبون

ينبغي في المقام ذكر ترتيب سن البعير وهو على ما في فقه اللغة للثعالبي نقلا عن ابي عمرو والاصمعي كما ياتي :

ولد الناقة ساعة تضعه امه	فهو	سَلِيلٌ ثم سَقْبٌ وحُوارٌ
فاذا استكمل سنة وفصل عن امه	»	فصيل
فاذا كان في السنة الثانية	»	ابن مخاض (وجع الولادة)
فاذا كان في الثالثة	»	**ابن اللبون** وهو الذي استكمل سنتين و دخل في الثالثة
فاذا كان في الرابعة واستحق ان يحمل عليه	»	حِقٌّ
فاذا كان في الخامسة	»	جَذَعٌ
فاذا كان في السادسة والقى ثنيته	»	ثَنِيٌّ
فاذا كان في السابعة والقى رباعيته	»	رَباعٌ
فاذا كان في الثامنة	»	سَدِيسٌ
فاذا كان في التاسعة وفطر نابه	»	بازِلٌ
فاذا كان في العاشرة	»	مُخْلِفٌ ثم مخلف عام ثم مخلف عامين فصاعدا
فاذا كاد يهرم وفيه بقية	»	عَوْدٌ
فاذا ارتفع عن ذلك	»	قَحْرٌ
فاذا انكسرت انيابه	»	ثِلْبٌ
فاذا ارتفع عن ذلك	»	ماجٌ - لانه يمج ريقه ولا يستطيع ان يحبسه من الكبر
فاذا استحكم هرمه	»	كِحْكِحٌ

ولا يخفى ان الامر بقوله ـ ع ـ كن ناظرا الى دعوة المخاطب بالتشبيه المذكور والتشبيه في نفسه من فعل المشبه وانشاءه والامر بالتشبيه وانكان انشاء ايضا الا ان كونه تشبيها ومن مصاديقه فهو محل تأمل و بحث دقيق و ربما يكون من قبيل قول القائل (كل كلامي كاذب) اوقولهم :(الخبر كلام يحتمل الصدق والكذب) ولتعريف التشبيه بمعناه اللغوى تعبيرات مختلفة فقد يقال بانه : بيان ان شيئا اواشياء شاركت غيرها في صفة اواكثر، باداة هي الكاف او نحوها ملفوظة اوملحوظة . وقد يقال بان التشبيه هو الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى لا على وجه الاستعارة الى غير ذلك من التعريفات وظاهرها ان التشبيه من صفات افعال الانسان والاظهر منها انه من صفات الكلام واللفظ فلا يعم الكلام النفسى المحتوى لمعنى التشبيه فلا يكون الامر به تشبيها بالنظر الى ما تصوره الامام من التشبيه في النفس اللهم الا اذا سلم بالتشبيه المضمر كما هو المتفق عليه لدى البيانيين فيكون تعريفهم للتشبيه ناقصا و غير جامع لمصدوقاته و اذا اريد من البيان او الدلالة ما به ينظر الى عمل الانسان النفسانى صح التعريف و عم قسما من التعملات الفكرية اى المتضمنة لحقيقة التشبيه لاسيما اذا سلم بان المعانى الجارية في النفس تلازم الالفاظ الموضوعة لها من غير انفكاك بينهما حسب العادة وعليه فالاقرب الى الحقيقة ان الامر بالتشبيه تشبيه ايضا وان فرض عدم العمل به من ناحية المامور اى المخاطب .

و الحاصل من كلامه ـ ع ـ ان على العاقل ان يكف نفسه ـ في تلك الحالة (حالة الاختبار الملازم لاضطراب القلب) عن اظهار حرفته و قدرته على عمل ما وعن اظهار ثروته ومحال امواله ـ ثم هل هذا كاف له امانا وصحة ؟ فان سلمنا ذلك ولكن الاولى لـه مع ذلك ان يتوسل الى حكمة الله و تدبيره تعـالى فيقول في خلواتـه **اَللّهُمَّ اَشْغِلِ الظّالِمينَ بِالظّالِمينَ وَ اَجْعَلْنا مِنْ بَيْنِهِمْ سالِمينَ غانِمينَ** كما قال الحكيم الفارسى :

(زهر طرف که شود کشته سود اسلام است .

قوله ـع ـ لاظهرٌ فيركب ولاضرعٌ فيحلب

كلمة لا حرف نفى مشبهة بليس يرفع الاسم و ينصب الخبر : ظهر مرفوع بلا وخبره ـ له ـ مقدر في محل النصب وهكذا اعراب قوله ولاضرع (١) فيحلب و تكون الفاء حرف عطف عند البصريين بخلاف الكوفيين ان يجعلونها منسلخة عن العاطفية وتسمى بفاء الجواب واحيانا بالفاء التفريعية و كلمتا يركب ويحلب منصوبتان بالاتفاق وانما الاختلاف في سبب النصب . قال ابوالبركات ابن الانبارى في هذا المقام مانصه : **ذهب الكوفيون** الى ان الفعل المضارع الواقع بعد الفاء في جواب الستة الاشياء ـ التى هى الامر والنهى والنفى والاستفهام والتمنى والعرض ـ ينتصب بالخلاف (اى بسبب مخالفته في الكلام للعنوان الذى ينطبق على ماقبله و هو احد الامور الستة المذكورة على ما سيأتى بيانه) . **وذهب البصريون** الى انه ينتصب باضمار ان . و ذهب ابوعمر الجرمى البصرى الى انه ينتصب بالفاء نفسها لانها خرجت عن باب العطف و اليه ذهب بعض الكوفيين ولكل من اصحاب الاقوال الثلاثة احتجاج لاثبات مدعاه و خلاصته كما يأتى :

اما الكوفيون فاحتجوا بان مدخول الفاء جواب لماقبله والجواب لا يطابق ما قبله من الامر والنهى والنفى الى آخر ما مر فاذا قلت :(**ماتأتينا فتحدثنا**)(٢) لايكون الجواب نفيا واذا قلت : (**اين بيتك فأزورك**) ليس الجواب استفهاما واذاقلت : (**ايتنا فنكرمك**) لم يكن الجواب امرا واذا قلت : (**لاتنقطع عنا فنجفوك**) لم يكن الجواب نهيا واذا قلت (**ليت لي بعيرا فاحج عليه**) لم يكن الجواب تمنيا: واذاقلت (**الا تنزل فتصيب خيرا**) لم يكن الجواب عرضا وهذا دليل على انقطاع الثانى من النسق السابق عليه فليست الفاء عاطفة بل الحق ان تسمى فاء الصرف و معنى الصرف ان تاتى بحرف العطف معطوفة على كلام فى اوله حادثة لاتستقيم اعادتها على ما عطف عليها فاذا كان

(١) الضرع للشاة بمنزلة الثدى للمرءة

(٢) مايأتينا زيد فيحدثنا احسن انطباقا لمورد النفى

كذلك فهو الصرف وشرط هذه الفاء وسائر حروف العطف ان يتقدمها نفى او طلب الى آخر الامور الستة المذكورة كقول الشاعر :

لاتنه عن خلقٍ وتاتيَ مثله عارٌ عليك اذا فعلت عظيمُ

الا ترى انه لا يجوز اعادة - لا - فى - تاتى مثله - فلذلك سمى صرفا اذ كان معطوفا ولم يستقم ان يعاد فيه الحادث الذى قبله - راجع كتاب معانى القرآن للفراء الجزء الاول ص٣٤ - ولما لم يكن الجواب منطبقا عليه عنوان سابقه وكان مخالفا لما قبله ومصروفا عنه معنى واعرابا اقتضى هذا الخلاف ان يكون ما بعد الفاء اى الجواب منصوبا لعدم دليل على النصب المتفق عليه غير ذلك هذا ولكن يجاب عن هذا الاحتجاج بان الخلاف وكون الجواب مغايرا لما قبله لايصلح لعدم عهد به من غيرهم . ولبطلان اطراده كما سياتى . لان يكون موجبا للنصب وانما ينبهنا ان هناك عامل نصب مقدرا غير ظاهر وهو - أن - الخفيفة كما عليه البصريون ولو جاز ما زعموه جاز ان يدعى فى مثل (اكرمت زيدا) ان زيدا منصوب لكونه واقعا مفعولا ليس بفعل ولا فاعل - ولادخل للفعل المتقدم عليه فى اعرابه النصبى وهو كما ترى لم يتفوه به احد من اهل الفن بل نقول انه محال لان الاسم مسلوب الفاعلية - فى المثال - لايوجب كونه منصوبا لاقتضاء المنصوبية وجود ناصب له لامتناع (١) وجود المعلول بدون وجود علة له نعم لوفرضت الفاعلية والمفعولية امرين ضدين لاثالث لهما اى كون موضوع بعينه ذا احدى الصفتين فى جميع الحالات - جاز من صحة سلب احدهما عن موضوع معين - استنباط ثبوت الاخر له المستلزم لوجود علته . والحاصل ان عدم كون المعطوف نظير المعطوف عليه ومن سنخه وكونه فى غير حكمه - امر عدمى فلا يصلح فرضه عاملا لاعرابه - لاجرم كون - زيدا - فى المثال مفعولا يوجب ان يكون اكرمت عاملا فيه النصب فكذلك ما نحن فيه فهناك ناصب لا محالة واذ لا يكون ظاهرا فمقدر وهو - ان - والقرينة عليه امتناعه من ان يدخل فى حكم الاول .

اما ماذهب اليه ابوعمر الجرمى من ان العامل نفس الفاء فاحتج عليه بان

---

(١) ولامتناع تاثير الامر العدمى (عدم الفاعلية) وايجاده معلولا

الفاء لما خرجت عن باب العطف فقد خرجت عن الاهمال وصارت عاملة فيما بعدها وهذا الاحتجاج ايضا سخيف باطل وذلك لانه لوصح مازعم لجازادخال احد حروف العطف من الواووالفاءوثم وغيرها على الفعل جوابا لما قبله نحو : (ايتني واكرمك) الى آخر ماذكرمن الوجوه الستة وعدم جوازمثله يكفي في بطلان هذاالمزعوم فالممنوع خروج الفاء عن باب العطف الاترى انواوالقسم لماخرجت عن بابها جازدخول حرف العطف عليها فيقال فوالله لافعلن ووالله لاذهبن بخلاف ما نحن فيه ضرورة امتناع دخول حرف على حرف مثله وحيث امتنع دخول واوالعطف على الفاء فيما تقدم دل ذلك على بقاء الفاء عاطفة غيرعاملة ولابد من وجود المعلول وهونصب الفعل ثبوت علة له وهي عندنا ـان ـ الخفيفة وان اردت التوضيح اكثرمن هذا فراجع الانصاف ص ٢٩٣ .

واما مااحتج به البصريون دليلا على مختارهم هوامورمنها ما هومن الاصول المسلمة لدى النحويين ومنها ماهودليل منطقي مبتن على اصل استقرائي تارة و على الاستنباط ـ بملاحظة سياق الكلام ونوع المرام منه اخرى .

فالاول ـ ان الاصل في الفاء ان تكون حرف عطف (لاحرف صرف) والاصل في حروف العطف ان لاتعمل (خلافالقول بعض الكوفيين بعمل الفاء) .

والثاني ـ ان حرف العطف تدخل تارة على الاسماء وتارة على الافعال فوجب ان لاتعمل ثم من مغايرة الجواب لما قبله في الاعراب اولا ونوع القصد الجامع لامرين مختلفي الحكم ثانيا استنبط سبب هذا التمايز بين الحكمين والاعرابين وهوتقدير ـان ـ الموجب لنصب الثاني (الجواب) مؤيدا ذلك بان الفاء الظاهرة في العطف جيىء بها قرينة بل دالة على وجود ـ ان . المصدرية في التقدير وعليه يكون المقدر بحكم المذكور فله الاعمال ونصب الثاني المؤول بالمصدرويكون مرجع قوله ـع ـ لاظهر فيركب ولاضرع فيحلب الى انه ليس لابن اللبون ظهرقوي ركوبا اوللركوب ولاله ضرع للحلب .

الضرع

الضرع ـ بالفتح لكل ذات ظلف عموما ولذوات الخف احيانا والخلف لكل ذات خف عموما ولذوات الظلف احيانا والطبي للسباع وذوات الحافروجمعه أطباء والثدي

للمرأة وثندوة للرجل هذا ما استفيد من كتاب ادب الكاتب لابن قتيبة و خلاصة الامر انهم وضعوا للعضو الواحد اسامی كثيرة بحسب اختلاف اجناس الحيوان فی سر الادب لابی منصور الثعالبی : ثندوة الرجل (بمنزلة الثدی من المرأة) ثدی المرأة ، خلف الناقة، ضرع الشاة والبقرة ، طبی الكلبة واذا استعمل الشارع شيئا منها فی غير الجنس الذی وضع له فقد استعاره منه اونقله عن اصله وجازبه موضعه انتهی .

اقول ـ لابدلخروج اللفظ عن مفهومه الاصلی من مرجح ـ سواء كان العدول من باب التوسع اوالاستعارة اوغيرهما وان كان ذاك لسهولة التلفظ والتفهيم ولكن لايكفی هذا ـ من حيث الفصاحة والبلاغة ـ لمثل الامام ـع ـ المبتكر لفن الادب و كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق اللهم الاان يكون استعماله كذلك من باب التعليم و التجويز لاسيمافی موارد توهم عدم الجواز ممن خوطب به مضافا اليه ان التفنن فی معنی الكلام ـ حتی بالنسبة الی كلمة واحدة كثيرا مايكون اوقع فی النفوس واقوی اثراً واوفق لمذاق المخاطب واحلی ـ هذا .

ولعل سر عدوله ـع ـ عن اختيار الخلف المختص ـ فی اصل الوضع ـ بالناقة و كل ذات خف وتبديله بالضرع المستلزم لخطورماهولازمه وهی الشاة ـ غالبا لكثرتها فی جزيرة العرب دون البقرة ـ هوامكان توهم ان البعير مهماكان صغيرا ولم يبلغ الحلم ولكنه اكبرمن الشاة واقوی بدنا وبنية وعليه اراد الامام دفع هذا التوهم بتنزيله ابن اللبون منزلة الشاة فی قلة القوة وضعفها بذكرالضرع تقوية لمراده وهو الاجتناب عن مواقع الفتنة ـ والذی يظن ان لااختصاص لاطلاق الضرع علی ذوات الظلف و كذلك الخلف لذوات الخف بل الفرق بينهما فی منصرف الاطلاق فی عصر الامام .

قال الامام ـ ع ـ اَزْرَىٰ بِنَفْسِهِ مَنِ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعَ ١ ـ وَ رَضِيَ بِالذُّلِّ مَنْ كَشَفَ ضُرَّهُ ٢ ـ وَهَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ مَنْ اَمَّرَ عَلَيْهَا لِسَانَهُ ٣ ـ

(كسی كه طمع و چشم داشت ـ بداشته ديگران را ـ روش و لازمهٔ زندگی خويش قرارداد ـ خود را پست و سبك و بی ارزش ـ در نظر مردم ـ گردانيده است

زیرا لازمهٔ طمع احساس نیازمندی و اظها رفروتنی است که با خواری و سبك وزنی ملازمه دارد ۱ -

و کسی که سختی وتنگ دستی و گرفتاری خودرا (نزد دیگران) آشکارسازد. بذلت وخواری خویش تن درداده است ۲-

و کسی که زبانش را برخود حاکم قرارداد وبفرمان آن شد خود را خوار وحقیروضعیف نموده است ۳ -

اللغة : قوله**ازری بنفسه** - زری یزری کضرب یضرب وازری‌علیه‌بمعنی : عابه اوعاتبه وللزجاج کتاب علی ترتیب حروف الهجاء یذکر فیه تارة ما جاء من فعلت و افعلت والمعنی واحدواخری ماجاء او المعنی مختلف ولم یتعرض فی باب الزای‌لغة زری ولعل ذکره للموضوع من باب المثال لاالاستقصاء التام . -

وقدجاء فی اللغة کما هنا ازری بالامر: تهاون ولعل الهمزة للسلب ای‌لقلب المتعدی من مجرده الی اللازم والباءللتعدیةواستعمل ایضا ازری‌فلان باخیه ای‌ادخل علیه عیبا اوامراًیرید ان یلبّس علیه به والاتیان به‌من‌باب الافعال مع الباء لبیان‌ادنی الملابسة مع احتمال تاکیدها تحذیراللانسان من ملازمة الطمع و قد یقال اختصارا ازراه بدون الباء ای عابه . قوله استشعرهوفعل ثلاثی مزید فیه‌من باب الاستفعال‌علی وزن استفعل والهمزة فیها وفی اخواتها من انفعل وافتعل ونحوهماهمزة وصل‌مکسورة قبال همزة القطع مفتوحة فی افعل وهما غیرمنحصرة فیما ذکر و المراد من الوصل انها تسقط عند الاتصال بما قبلها وسقوطها دلیل علی انها لیست من سنخ الحرف قبال الاسم والفعل وقسیما لهما ولاجزء من هیئة مدخولها والالم تسقط بالاتصال کما امتنع سقوط همزة ادم واکرم فهی وسیلة لسهولة التکلم و تیسیر النطق بالکلمة التی اولها حرف ساکن یتعسرالنطق بها فی اول الکلمة عند اهل اللغة العربیة و لذلك تقتضی القریحة السامیة واللغة العربیة ان تؤتی بهمزة مختلسة خفیة بطبیعتها و ان ظهرت احیانا بالاشباع لدفع مؤنة التکلف فهی لم‌تبلغ درجة الحرفیة بل هی ناقصة والناقص کالمعدوم فلاتستحق الجزئیة للکلمة وانما یؤتی بها عند الضرورة ای فیماکان الحرف

الاول من الكلمة ساكنا وتتقدمها بقدرها فتسقط عند عدم الحاجة كما اذا كان ماقبلها حرف متحرك يصلح للمقدمية ايضا لما بعدها بسقوط الهمزة كما يقال : قال الاستاذ يجب استنباط الكلى من الجزئيات . فهيئة استفعل : السين الساكنة والتاء المفتوحة والفاء الساكنة من دون دخالة للهمزة فى الهيئة .

اما هيئة استفعل فهى موضوعة لطلب معنى هيئة فعل المجرد وهومطلق النسبة وبضميمة معنى الطلب اليها تكون نسبة مقيدة بجهة من جهاتها - وبعبارة اخرى هى موضوعة لافادة نسبة المادة بهذه الخصوصية اى على وجه الطلب وهى مرتبة ملحوظة فوق المطاوعة المستفادة من هيئة افتعل او تفعل او تفاعل وان لم تفدها بالاصالة - فى عالم الارادة - وليعلم ان تفسير هيئة استفعل بالطلب الكذائى من باب اقرب التعابير عن حقيقته وذلك لان مفاد الهيئة من نوع مفاد الا عراب و الحروف هو الربط بين الاسماء و الا فعال و تقديم و تاخير بعض الكلمات و الجمل على بعض وقد حققنا فى محله ان هيئات الكلمات نوعان :

نوع لامعنى له وانما هو لحفظ مادة الكلمة فقط وامكان التلفظ بها كما هو فى اسماء الاعلام و الجوامد . و نوع يضاف على ذلك افادة جهات الاستعمال المشخصة لمعانى موادها موجدة لها ومخرجة لابهامها ومحددة لاطلاقها كما نرى ذلك فى المشتقات فعلية كانت اواسمية . - والهيئات المفيدة لخصوصيات المواد والمعانى من سنخ الحروف و مباينتها لقرينيها مباينة معنوية واقعية فلا يمكن قيام بعضها مقام بعض منها - الا فيما اتحدت الجهة المرادة بينهما - فكيف يتصور قيام الاسم مقام الحرف و بالعكس الاعلى سبيل اقرب التعابير عن المفهوم لضيق التعبير وعسره بل وتعذره لماحققناه فى محله من منع الترادف فى اكثر الكلمات المتوهمة فيها الترادف الا ما شذ وندر و هو يتصور فيما اذا فرضت الكلمتان او اكثر موضوعة من قبيلتين او اكثر او فى زمانين و اكثر من هجر الاولى او نسيانها و قيام الاخرى مقامها الى غير ذلك من الاحتمالات الممكنة . -

قلنا - ان الطلب المستفاد من هيئة استفعل فوق مرتبة المطاوعة اذ ليس فى

المطاوعة المستفادة من افتعل مثلا الاملائمة المادة لطبع المطاوع وموافقته لهو عدم التمرد عنها ولكن الطالب للشيىء يستدعيه زايدا على موافقته له وعدم الاباء عنه و هذا التفسير يطابق ماقيل : ان زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى **فـالزائدة فـى افتعل ـالتاء ـ**وفي استفعل : السين والتاء . ـ

ثم الطلب على انحاء وصور بلحاظ خصو صياته المنضمة اليه و باعتبار اختلاف موارده كذلك ـعلى اقسام : وهى الطلب الارادى، والطلب التكو ينى، والطلب الطبعى، والطلب النفسانى، والطلب العارضى .

اما الطلب الارادى المعقول وممكن الحصول فهو المعبر عنه ببعث الغير على الامر الاختيارى على طريق الا مرو السؤال و الدعا ء و ما يفيد احدها بقرينة ما نحو قول العالم : **من اذنب فليستغفر الله** ونحو **استكتبت زيدا واستعنت الله**. وهذا القسم من الطلب ذى طرق مختلفة هوالذى اشتهر عند الصرفيين بالسؤال الصريح.

اما الطلب التكوينى والايجادى : فهو التسبب لوقوع شيىء نحو استخرجت الوتد المعبر عنه بـالسؤال التقديرى عند الصرفيين والمراد انه ليس بطلب فى الحقيقة كما هو فى استخرجت زيداً وانما يؤول بالتشبيه بالطلب الحقيقى لان مستخرج الوتد يلاحظ فيه جهة رغبة وميل منه الى خروج الوتد و طلب له بايجا ده خروجه فكانه بهذه الملاحظة صح اسناد الطلب اليه فان فرض ان الشخص لاحظ مجرد انتساب خروج الوتد اليه كان الصحيح له اطلاق اخرجت الوتد هذا و لكن الرضى عليه الرحمة فسر المثال بصورة و تعبير لا يرتضى و غير مرضى عندنا اذ يقول : (لا يمكن هيهنا طلب فى الحقيقة كما يمكن فى استخرجت زيدا الا انه بمزاولة اخراجه والاجتهاد فى تحريكه كانه طلب منه ان يخرج فقولك اخرجته لادليل فيه على انك اخرجته بمرة واحدة اومع اجتهاد بخلاف استخرج انتهى) و فيه نظر :

توضيح ذلك ان النسب الفرعية المنتزعة القائمة بهيئات الافعال المزيد فيها تفيد الجهات العارضة على نسبة المادة الى طرفها اى الذات واختلاف الجهات القائم كل

منها بهيئة خاصة من الابواب المزيدفيها ناش من اختلاف ملاحظة المستعمل للفعل وهي امر نفساني اي لكل ملاحظة علامة خاصة في الكلمة وهي هيئة الفعل التي هي من سنخ مفاد الحرف وعليه .

فالفرق بين فعل من باب الافعال وفعل من باب الاستفعال هو الفرق بين ملاحظتين و لا دخل لمثل المزاولة و الاجتهاد و التحريك من الحالات الظاهرة القائمة بالاعضاء والجوارح في امتياز مفاد باب الاستفعال عن باب الافعال كما عليه السيد الرضي الشريف كما رأيت و ذلك لان التسبب لخروج الوتد كما ذكره المحقق الاستاذ ميرزا صادق التبريزي قدس سره : قد يلاحظ فيه مجرد انتساب خروج الوتد اليك فهو بهذه الملاحظة معنى اخرجته وقد يلاحظ فيه جهة ميل منك اليه وطلب له بايجادك اياه فهو بهذه الملاحظة معنى استخرجته سواء اخرجته بالتحريك مرة اومرارا كما في اولد الجارية واستولدها .

واما الطلب الطبعي الاصلي فهو نحو استحجر الطين اي صار باقتضائه الطبيعي حجرا فان الطبيعة الطينية - في المحيط المناسب - اذا اقتضت التحجر فقد طلبته - و منه منصرف اطلاق الاستعداد ومشتقاته في موارده .

واما الطلب النفساني وهو نوع خاص من انواع مفاد الاستعداد فهو كما فيما نحن فيه وهو قوله - ع - **ازرى بنفسه من استشعر الطمع** اي من طلب تلبسه بالطمع و ملازمته لنفسه بميله وشهوته النفسانية فقد ازرى بنفسه اي بشخصيته وافادة - بنفسه - ذلك باعتبار خصوصية المورد ولقوله تعالى خطابا للشيطان في امتناعه من السجود و تكريمه لآدم - كما كرمه الله : **أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** فالهمزة المفتوحة حرف استفهام وهمزة استفعل لكونها همزة وصل سقطت لعدم الاحتياج اليها بعد كونها مسبوقة بحرف متحرك والغرض - حسب فكرنا القاصر - والله اعلم به هو اثبات تمرد الشيطان وعصيانه ببينة وبرهان على وجه الصراحة دون الاجمال ومجرد الاحتمال فهو تثبيت و افحام للمخاطب على الاعتراف بطغيانه - في صورة استفهام مستلزم للالزام باحد الشقين لان المسلم تحقق عدم امتثاله - كبراً - للامر الالهي وهذا الادعائه كبير في الواقع بحيث كان له ان يمتنع الامر لزعمه انه في مرتبة فوق مرتبة المخلوقين ومعناه انه شريك الخالق

فى الكبر والعظمة وهذا كفرمحض ومخالف لحكم العقلوالمنطق السليم واما لكون تمرده ناشئاً عن شرورالنفس وخباثة الباطن و طغيانها فكلامه - تعالى - **استكبرت** . . الخ اى اطلبت الكبر والعلواشتهاءاً - ام كنت من سنخ العالين و مافوق آدم الذى خلق من تراب وطين ولذلك وقع التقابل بين الاستكبار والكبر الواقعى الحقيقى وبما ان الفرض الثانى خارج مصداقا عن صدق الاطاعة و العصيان عليه كان مقابلهوهو الاستكبار عصيانا وتمرداً وهذا هوالطلب النفسانى القبيح بالنسبة الى متعلقه وهو **التمرد** المستفاد من الاية الشريفة والطمع بمال الناس وشئونهم من كلامه عليه السلام **من استشعر الطمع** .

وربما يقال : ان معنى الاستكبار يساوق معنى التكبر حتى قال الصرفيون فى مقام بيان مفاد باب التفعل ان هيئة تفعل تاتى لمعان مختلفة عديدة - كما هومذكور فى كتبهم - ومن جملتها انها تأتى بمعنى استفعل نحو تكبر . وهذا غلط محض واشتباه وانحراف عن الواقع وغفلة عن حقيقة الامر ! - ودفعه يتوقف على ذكر مقدمة يبتنى عليها اكثر التحقيقات الانيقة فى سر اختلاف الهيئات فى المشتقات - من ناحية و سر عدم مجىء كل مادة وحدث من كل باب من الابواب المجردة و المزيدة من ناحية اخرى - وهى : ان التصاريف وجوه الاستعمال وانحاء النسب ومن المسلم اختلاف معانى الموارد وعدم صلوح كل معنى لكل مقام وعدم تناسبه لكل جهة استعمال و عدم ارتباطه لكل انحاء النسب فان الابنية العشرة لم تجىء من كل مادة ولا اظن مجىء مادة من المواد تحتوى جميع التصاريف فمادة الضرب مثلا لم تجىء الاضارب وتضارب واضطرب فلم يستعمل منه اضّرّب وضرّب واتضرّب واستضرب وتضرّب وغيرها كما لامعنى لقولك استطلب لعدم مناسبة المادة اى الطلب لطلبها اذ لامعنى لطلب الطلب كما هومعنى باب استفعل - و تفصيل الموضوع بحيث يعلم سر عدم مجىء هيئة و اكثر من الهيئات الاشتقاقية المشهورة - يتوقف على الاحاطة التامة والتمييز الصحيح بين خصوصيات معانى كل مادة و معانى هيئاتها من غير شائبة جهل وخفاء وهو للبشر امر مستحيل وان كانت القريحة و الذوق السليم المودوع فى فطرة اهل اللسان ربما يصيب فيما حكم احيانا ويجرى الحق

والصحيح على لسانه وان لم يعلم سره اولايتذكر دليله وبرهانه ومع ذلك ـ التحقيقات في مثل هذه الامور جارية انما لايدرك كله لايترك كله. ـ

واما توهم الصرفيين ان تكبر بمعنى استكبر فهو خطاء و بعيد عن الصواب لان لكل من الهيئتين معنى غير ما للاخرى فان معنى تفعل : المطاوعة وموافقة الذات للمادة ومعنى استفعل الطلب والاشتهاء واين هذا من ذاك نعم يمكن تصادفهما باعتبارين في واحد بالخصوص لاجتماع جهتين فيه ـ وصحة ايقاع اللفظين على محل واحد لايوجب اتحاد المعنيين كما لايدل على صحة استعمال احدهما في معنى الاخر بل في كل خصوصية مقامية تقصد بمقتضى المقامات ولكل مادة تكون كثيراً ما جهات وخصوصيات ربما تشترك في بعضها مادة اخرى على هيئة اخرى فتطلق الثانية مكان الاولى كما يقال زيد على السطح اوفي السطح لصدق الظرفية والعلو فيه باعتبارين و هذا لايكون ملاك صحة الاستعمال دائما اذ ربما يوجب هذا النوع من القياس خللا في المقصود مثلا لو كان يقول الله تعالى بدل قوله : **« استكبرت ام كنت من العالين »** اتكبرت ام كنت من العالين لما ادى مقصوده ولم يكن وافيا به وقد يؤدي معنى غير مربوط بغرضه تعالى ـ

توضيح ذلك: ان التكبر اعم من شقي كلامه تعالى اذ المتكبر من يعتقد في نفسه الكبر والتفوق على غيره وهو يقع عن احد وجوه فربما كان كبيراً في اعتقاده بان يكون كبيراً بالذات اواوجده الخالق كبيراً بالجعل المركب فتكبر اى وافق الامر عن رغبة و ميل طائعا ـ ولربما زعم نفسه كبيرا بجهله المركب ـ وربما كان ذلك عن اشتهاء نفسي وقتي و خطور آني وقد يكون ناشئا عن عقد القلب على خلاف الواقع اشتهاءاً وطغيانا مستمراً وعلى الفرض الاخير يمكن توارد بابي تفعل واستفعل على مورد بخصوصه فللمتكلم ان يقول في مثله تكبر تارة بلحاظ المطاوعة و استكبر اخرى بلحاظ الطلب والاشتهاء فقد ثبت ان التكبر والاستكبار معنيان متغايران مفهوما ، مضافا اليه ان التكبر اعم من الاستكبار موردا ـ كما رايت ـ وعليه ان استعمال تكبرت في الاية الكريمة مقام استكبرت لايفي بالمقصود لانه اعم من الكبر التمردي واحتماله لايكفي في اداء المراد لانه معارض بغيره واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وهذه الاحتمالات المتقابلة تنافي

المقابلة المناسبة للمقام بين مدخول الهمزة و معادله ولا يكون لتبديل هيئة استفعل بتفعل في الاية معنى محصل .

و اما الطلب العارضي قبال الطلب الطبعي الاصلي فهونحو **استرقع الثوب** اى حان وقرب له ان يرقع اذالثوب و نظائره لما اصبح بالبلى والذبول في حالة تستوجب وتقتضي حصول اصل الفعل اى الرقع صار كانه طلب الرقع وهكذا **استرفع الخوان واسترم البناء او الحائط** اى صار كل منها بسبب ما كرفع الحاجة من الخوان بعد فراغ الجالسين عليه وشبعهم منه اوبعد عهدالبناء اوالحائط بالرم" مقتضيا للرفع اوالرم" و كانه صار طالبا له و كل من التشبيه و التنزيل و التوسع كافل و ضامن لتامين المعنى الحقيقي وليس مجازا مصطلحا كما ظنه السيد الرضي - ره- قال السيد في شرحه على الشافية : ومن مجاز الطلب قولهم : استرفع الخوان واسترم البناء ، و استرقع الثوب ولعل وجهه بزعمه ان طلب الرفع من الخوان وطلب الرم" من البناء والرقع من الثوب من غير الحي لا يعقل ان يكون حقيقة ! ولكنه مردود وصحة هذا النوع من الكلام مامونة لابتنائه على التشبيه المضمر ثم الاستعارة التبعية - بناءاً على مختار القوم من القول بالاستعارة التبعية - لان الحالة العارضة اعدت معروضها لاستدعاء الرفع اوالرم اوالرقع فكل من المعروضات المذكورة مستعد لذلك فكانه طلب ذلك لشباهته في تلك الحالة بمن يطلب حاجته فاسند اليهما من شان الطلب الحقيقي وهوباب استفعل و هذا هوالاستعارة بالكناية وهي ذكر المشبه (المستعار له) اى الخوان اوالبناء اوالثوب مع ذكر صفة من صفات المستعار منه وهي الطلب - وقداشرنا في محله ان التشبيه والتنزيل و التوسع من مقولة الحقيقة بل التحقيق فوق ذلك لانا قلنا ان الطلب معنى سيال ذو تطورات و صور مختلفة و اختلافها ناش غالبا من اختلاف خصوصيات متعلقه فاطلاق الطلب على الكل اطلاق فيما وضع له من غير احتياج الى التشبيه او التنزيل اوالتوسع الافيما جيء هذا البناء (استفعل) كسائر الابنية لبيان النسب الانتزاعية مما توقفت افادتها للمراد على واسطة بين النسبة الاصيلة والانتزاعية كالاعتقاد وغيره ممالايضبط حصره على ماسيذكر و فيه شيء من التنزيل مضافا اليه كما اشرنا اليه ان المجازية

المصطلحة من مختصات المعاني - و الهيئات كالحروف و الاعراب خارجة عن هذا المحيط لانها من مقولة وجوه الاستعمال لاالمستعمل فيه وهي قائمة بالمتكلم ومن اعماله كما حققناه في محله وسيأتي التفصيل فيه في الموقع المناسب و المقتضى لدفى بعض الكلمات القصار الاتية .

ثم جعل ابن الحاجب التحول من معاني استفعل **كاستحجر الطين** والسيد الرضى تبعه في ذلك وقسمه الى قسمين حقيقة ومجاز باعتبار نوع تفسير المثال و تاويله فقال : «ويكون (استفعل) للتحول الى الشيء حقيقة نحواستحجر الطين : اى صار حجرا حقيقة - او مجازا : اى صار كالحجر في الصلابة **وان البغاث بارضنا يستنسر** : اى يصير كالنسر في القوة» وفي كلامه نظر وذلك من وجوه :

الاول ان- استفعل - لم يجيء بمعنى التحول لما قلنا ان كل لفظة ليس لها الا معنى واحد وماسردوه من ذكر معاني متعددة مختلفة لهيئات المشتقات ليس بشيء لما بيناه في محله من ان الاختلافات المذكورة ناشئة من خصوصيات المستعمل فيها و قد اوجبت تشكل المعنى الواحد باشكال مختلفة - بمقتضى الاتحاد عند الاستعمال .

الثاني - ان المجاز في الهيئات غلط وغير معقول كمامر .

الثالث - ظاهر كلامه ان التشبيه مجاز وانت تعلم ان اركان التشبيه ايناً كان وقدذكر في الكلام فهومستعمل فيما وضع له .

الرابع - ان نسبة طلب شيء متوجها الى شيء تقع على ثلاثة وجوه :

فقدتكون لكون الشيء الاول هوالمقصود منه بالاصالة كقولك استخدمت زيدا - اذ المقصود ان المتكلم طلب زيداً ليخدمه بعدئذ -

و قد تكون - النسبة لبيان ان المطلوب في طلبه حاصل له كقولك فلان يطلب السلطنة واردت بذلك حصول تلبس الذات بآثار السلطنة وتوقع بقاء حاله - وبعبارة اخرى ربما يقول القائل هذا حينما كان الذات متصفا بآثارها عند طلبها ولا يكون طلبه هذا - تحصيلا للحاصل لما ذكرناه وهواختلاف متعلق الطلب اى الغرض (بقاء السلطنة) و كذا لا يكون مجازاً لاستعمال الطلب في الموضوع له و انما المراد منه مثلا افادة التزيي

بالمطلوب في الحال الحاضر - مضافاً اليه منع التجوز في الهيئة - اواراد بذلك الافتخار بماله وفيه كقولك انا طالب العلم وانت عالم .

و قد تكون لبيان استعداد الشيء لصيرورته بصورة اخرى كقوله استحجر الطين اى صار بحيث يكون حجراً و كذا المثل السائر : انّ البغاث بارضنا يستنسر - اى الضعيف في ارضنا يصير قويا . فهيئة استفعل لم تستعمل في تلك الموارد الّا لافادة معنى الطلب ولكن الغرض منه قد اختلف - وفق مصالح المتكلم وغرضه والمخاطب وتظاهر الطلب بصور مختلفة نتيجة اختلاف خصوصيات الموارد فالاستعمال حقيقة و اختلاف الغرض اوالمراد كنفسه لادخل له في كيفية الاستعمال ولا يلازم اختلاف المعنى المستعمل فيه اللفظ اى كثيراً ما يكون معنى اللفظ المستعمل فيه واحدا والاغراض - وفق ارادة المتكلم ومصلحته - مختلفة .

قال ابن الحاجب : «وقد يجيء استفعل بمعنى فعل (المجرد) نحو قر واستقر» . و الشارح الرضى - ره - اضاف عليه بقوله : « ولابد في استقر من مبالغة » وفيه نظر لان جهة الطلب في - استقر - ملحوظة دون - قر - غاية الامر ان الطلب فيه كناية عن ثبات القرار في القارّ لكونهما متناسبين ومتلازمين بالطبع بل يصح ان يقال ان الثبات المزبور عين الطلب اوانه عبارة اخرى عن الطلب .

توضيح ذلك : كما بينه المحقق المدقق ميرزا صادق التبريزى - بتصرف و توضيحات منا : ان الفاعل في هذا البناء (استفعل) هو الطالب وهو قد يتحد مع فاعل اصل المادة فالبناء - ح - لا يحدث تغييرا في مفاد هيئة التجريد من حيث اللزوم والتعدى -

فان كانت المادة لازمة كان بناء استفعل ايضاً لازما كما في قرّ واستقر لان طالب القرار هو القار اى فاعل اصل المادة فمع ترك ملاحظة جهة الطلب يقال - قر - مجرداً ومع ملاحظتها يقال - استقر - ومن هذا القبيل عجل زيد واستعجل كما اعترف به الرضى قبيل كلامه هنا -

و سر توهم ان استقر (استفعل) جاء بزعمهم بمعنى - قرّ - **ان الصرفيين** كما ابتدء به ابن الحاجب في بيان مفاد هيئة - استفعل - قالوا ان - استفعل - للسؤال غالباً

الخ وقدرأيت فيما مرمنا ان مفادها النسبة التجريدية من جهة الطلب ـ والطلب يحصل بالدعاء والسؤال والامر ومابحكمها وليس السؤال مدلول هيئة استفعل ـ ولما لم يجدوا في مفاد استقر سؤالا لفقدان المسئول عنه وهوفعل لازم ـ جعلوه بمعنى قر" ! مع انه نظيرما اعترفوه في الفرق بين عجل زيد واستعجل بتصور السؤال طلبا للعجلة ـ ثم ان الشريف الرضى بعدان رأى بالوجدان من جهة فرقاً بين قرواستقر مفهوما ومن جهة اخرى لم يتصور افادة ـ استقر ـ الطلب قال : ـ ولا بد في استقر من مبالغة ـ فجعل من معاني ـ استفعل ـ المبالغة مع ان مفاد استقر كمفاد قولك : انا طالب العلم ـ وانت عالم و فلان يطلب السلطنة وهومتلبس بها اومثل استحجر الطين ـ اى صار حجرا ـ مع قطع النظر عن كون الطلب طبعيا اواراديا و كذلك استعجل اى صار عجولا او داوم العجلة واستمرها وهو بمنزلة الطلب لها .

وان كانت المادة متعدية ـ تبقى متعدية في بناء استفعل كما كانت نحو دعاه واستدعاه .

وقديختلفان اى يفترق الطالب عن فاعل اصل المادة فبناء استفعل حينئذ يحدث التغيير :

امابجعل المتعدى لازما ـ اذا كان الطالب مفعول المادة نحو استرفع الخوان واسترم" الحائط واسترقع الثوب ـ فان كلا منها مفعول انقلب الى فاعل للهيئة الطارئة وعروض اللزوم بطرو" هيئة ـ استفعل ـ .

واما باحداث التعدى بعد ان كان لازما وذلك اذا كان الطالب غير فاعل المادة وغير مفعولها ـ

فان كانت المادة لازمة ـ اوجب طرو" بناء ـ استفعل ـ التعدى الى واحد هو فاعل اصل المادة ـ بمعنى ان البناء الطارى يجعل فاعل المادة مفعولا لنفسه نحو استخرجت زيداً واستنطقت عمرا .

وان كانت المادة متعدية ـ اوجب البناء الطارى ـ التعدى الى مفعولين : احدهما فاعل المادة الذى جعله بناء ـ استفعل ـ مفعولا لنفسه والثاني مفعول اصل المادة نحو **استكتبته**

الشيء وفي بعض الموارد يصلح للامرين لان الطالب قد يكون هو فاعل المادة وقد يكون غير فاعلها وعليه يلزم ويتعدى - حسب نظر المستعمل وقيام القرينة على المراد نحو استعجلت انا بنفسي او استعجلت زيداً وكيف كان فقد اتضح ان معنى هيئة استفعل نسبة خاصة و تكون لافادة جهة الطلب من بين الجهات الاصيلة و المنتزعة و جهة الطلب من حيث هي ذات انحاء من الصور والتعينات على ما اشرنا اليه وقد تبين مما ذكرناه ان مفاد هذه النسبة الطارئة ملحوظة في جميع استعمالات باب الاستفعال وان ما يترائى من اختلاف الصور فهو من خصوصيات موارد استعمالاته والتعبيرات في تفسير البناء ناشئة عن رعاية افادة تلك الخصوصيات المتحدة مع اصل الطلب المستفاد من الهيئة .

ثم قال الرضي - ره - (ويجيء ايضا كثيراً للاعتقاد في الشيء انه على صفة اصله نحو استكرمته : اي اعتقدت فيه الكرم واستسمنته : اي عددته ذاسمن و استعظمته اي عددته ذاعظمة) قلت : مجيء بناء استفعل و هيئتها كسائر الابنية المزيد فيها لبيان النسب الانتزاعية المترتبة على النسبة التجريدية فمنه استكرمته اي اعتقدت فيه الكرم واستعظمته واستسمنته اي عددته عظيما وذاسمن -

توضيح ذلك : - ان العظمة مادة قد تلاحظ كسائر المواد منتسبة الى الشخص مستقيما (طابق الواقع املا) فيؤتى بالفعل المجرد فيقال عظم زيد اوزيد عظيم فالمنتسب الى الشخص نفس العظمة وهذه النسبة نسبة اصيلة قبال ما يترتب عليها من افادة خصوصية اوخصوصيات عليها تكون متممات لتعين الشخص اوالذات وتسمى - النسب الانتزاعية - و قد تلاحظ المادة منتسبة اليه باعتبار اعتقادها فيه كقولك استكرمته اي اعتقدت فيه الكرم واستعظمته واستسمنته اي عددته تنزيلا عظيما وذاسمن فان العظمة قد تلاحظ منتسبة الى الشخص باعتبار اعتقادها فيه فالمنتسب الى الشخص حينئذ حقيقة اعتقاد الكرم اوالعظمة لا نفس العظمة اذ المفروض انه لم يعظم حقيقة وانما اعتقد فيه العظمة فمن انتساب اعتقاد العظمة الى الشخص تنتزع نسبة بين الاعتقاد وبين نفس العظمة - نسبة اعتبارية وهذه النسبة الانتزاعية هي التي تفيدها هيئة - استفعل - في المثال وقد نزلت في الذهن قبل الاخبار عنها - منزلة النسبة الاصيلة فهي بمثابة و منزلة مفاد هيئة

المجرد وهو نسبة نفس العظمة الى الذات فكانك قلت تنزيلا عظم واردت به نفس العظمة فاذا اريدت افادة العظمة على وجه الطلب والميل منك اليه صارت مفاد استعظمته على ماشرحنا مثل هذا التحليل فى سائر الابنية كما عرفى بناء - تفعل - وكذلك الامر فى استسمنته ونحوه وانما الفرق والاختلاف بينهما فى المثالين . فى منشأ الانتزاع وهو الواسطة بين النسبة الاصيلة والنسبة الانتزاعية فالمنشأ فى - استكرمته - و استعظمته الاعتقاد مثلا و فى استسمنته العد" والتنزيل بالمنزلة مشترك بين الكل ولعدم احصاء انواع منشأ الانتزاع بكثرتها لم يمكن ضبطه و ضرب قاعدة له .

وخلاصة الامر انه لم يجيء - استفعل - لمعان متعددة غير مضبوطة كما توهمه الصرفيون .

وملخص كلام الامام عليه السلام فى هذا المقام ان من جعل الطمع شعاراً لنفسه وملازما لحياته الاجتماعية وهو على مراتبه المختلفة فقد جعل نفسه ذليلا لاحساسه الاحتياج الى غيره الملازم للتملق والخضوع للافراد على مراتبه كذلك .

اما التركيب النحوى فالقضية شرطية والجزاء تقدم على الشرط لكون - من - من اسماء الشرط وله الصدارة على الجملة - ولكون القضية - ان كانت حملية - مركبة من موضوع ومحمول والموضوع فيها ذاته - والمحمول الوصف وهكذا فى القضية الشرطية فيكون المقدم فيها ذاته والتالى وصفه لارجاعها الى الحملية - والجملة الشرطية من كلامه - ع - يمكن تاويلها الى الحملية فيقال : الطامع مزر بنفسه وعليه -

فقد يقال فى مثل هذا الحمل وهو المشار اليه بالشايع الصناعى انه انما يصدق اذا اراد القائل من الموضوع الذات المطلق ولكنه قد يراد منه الذات بوصفه العنوانى الملازم للذات وهو المستشعر بصفة الطمع لا الذات من حيث هو - كما قيل: ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية و عليه فادعاء لزوم تقدير الذات من حيث هو - فى الموضوع منتقض به **والجواب** التسليم فى مثله ولكن اكثر القضايا من غير هذا السياق وادعاء حمل الوصف على الذات ناظر الى الاكثر .

ثم قد يخطر فى ذهن المبتدء منافاة سياق مثل هذا الكلام المروى عن الامام

- ع - اقتضاء اسم الشرط الصدارة لتقدم الجزاء على الشرط ؟

ولكن الجواب ان حالة الصدارة بالصورة المروية ايضاً باقية لان المراد منها وقوع اسم الشرط صدر جملته وهو حاصل في المقام فتقدم الجزاء على الجملة الشرطية لم ينف و لم يخلع اسم الشرط عن اتصافه بالصدارة على جملة الشرط اى المقدم من الجملة الشرطية .

بقى هنا سؤال وهو استعلام سر تقدم الجزاء على الجملة الشرطية اولا واستعلام العكس المستوى للقضية في حالتها الحاضرة ثانيا ؟

والجواب عن الاول ان في تقدم الجزاء - من حيث الاصل النحوى او فن المعانى انه لافادة حتمية وقوع الجزاء بتحقق شرط القضية اولاعلام خطر جسيم وذل و مسكنة لا يستهان به - خوفا من فوت الوقت وعدم توفيق البيان .

و عن الثانى بان العكس المستوى للقضية المروية لا ينطبق على الكلام المنقول بعينه وذلك لاعتبار توافقهما في الصدق كما ذكر في علم المنطق والكلام بصورته الفعلية بفرضه العكس المستوى للقضية غير صادق كاصلها الصادق اذ ربما يكون **الازراء بالنفس** معلول امر آخر غير الطمع ككشف ضره وتأمير لسانه على نفسه وغير ذلك كما صرح ح-ع- به تلو كلامه هذا . وهكذا الامر في قوله - **عَزَّ مَنْ قَنَعَ ذَلَّ مَنْ طَمَعَ** وسيأتى البحث عن القناعة فانتظره فالعكس المستوى له هو ان يقال : (بعض من ازرى بنفسه هو الطامع) او (من ازرى بنفسه قد يكون طامعا) .

بقى شىء آخر وهو توضيح نوع القضية الشرطية المروية فهى قضية طبيعية لا محصورة ولا شخصية - والطبيعية بحكم الجزئية اى لا يجوز الاعتماد على تحقق حكمها المذكور على وجه الاطلاق لكونها قضية اقتضائية تشعر باقتضاء الموضوع او المقدم لحكم ما - و ما من قضية طبيعية الا ولها شرط او شروط في فعلية المقتضى - بالفتح - ومانع او موانع لفعليته من دافع او رافع ، مؤثر مزاحم له او مضاد له اقوى من الموضوع المقتضى ولذلك ترى في الحكم القضائى والافتاء من لزوم التتبع في اطراف كل موضوع ذى حكم واقعى مما يشابهه او يعارضه - قبل التصميم - ورعاية اصول التعارض موضوعا

وحكما ـ درجة و كيفا و كماً ـ قبل الحكم المقتضى وذلك لان العالم القضائى كالعالم الطبيعى الخارجى ذوشؤون واطوار مختلفة تبعا لاختلاف العوامل الموجبة لترتب حكم خاص لكل موضوع .

فان قلت :فما الفائدة فى انشاء القضية الطبيعية حيث انها بحكم الجزئية (الشخصية) فلا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما عليه المنطقيون ؟

قلت : للقضايا الطبيعية مكان خاص بين نوعيها الاخرين و هما المحصورة والشخصية وعدم تنجز حكمها واليقين بترتب الحكم الفعلى على الموضوع لايضر العلم بحكمها الاقتضائى بل هى مناط الاحكام والاثار فى مقام تعيين علل الاثار والاسباب المقتضية و فى الفلسفة باب طويل الذيل فى العلية والمعلولية قد شغلت افكار العلماء والفلاسفة قروناً و ادواراً بل هى اهم المباحث الفلسفية ـ والتعليل والاستدلال ملاك الاستنباط فى الاحكام كما هو مناط كشف الحقائق والاختراعات وانما الشروط لجمعها والموانع لفعلية الاثر للانقاء منها فى مرحلة ثانوية لدى الفقيه الحاكم والكاشف والمخترع لان شانها فقط ايصال الاثر وفعليته اومنع الايصال فلها دخالة فى فعلية المقتضى ـ بالفتح ـ ومادام المقتضى ـ بالكسر ـ مجهولا لايكون لتتبع الطالب للحقيقة معنى معقول لانه طالب المجهول المطلق ـ

وبوجه آخر ان القضايا المحصورة مع قلة عددها فى العلوم (بالنسبة الى الحقائق الواقعية) وليدة القضايا الطبيعية ولولا الاخيرة لم تكن الاولى اصلا و ابدا اذ ليست المحصورة الا الطبيعية التى قد عرفت شروطها وموانع فعليتها فاجتمعت للاطلاع عليها وبه علمت النتيجة وآثارها ـ .

اما صدق القضايا لا سيما الطبيعية منها و كذبها فهما تابعان لاجتماع شروطها وارتفاع موانعها فى المقولة وعدمها فيها . ولتوضيح مامر من لزوم اقتران الشرط ورفع المانع عن فعلية الحكم والاثر يؤتى بمثال له ـ وفق مذاق القوم ومختارهم ـ ففى نهج البلاغة من كلام على ـ ع ـ بشأن الاستغفار و هو من باب استفعل (موضوع البحث) ينقل بعينه تيمناً وتبركاً و به يتضح ما بيّناه وهو قوله ـ عليه السلام ـ لقائل قال

بحضرته استغفر الله : ثكلتك امك أتدرى ما الأستغفار ؟ ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معان : اولها الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك العود اليه ابداً والثالث ان تؤدى الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله املس ليس عليك تبعة والرابع أن تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدى حقها والخامس ان تعمد الى اللحم الذى نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى تلصق الجلد بالعظم و ينشأ بينهما لحم جديد والسادس ان تذيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول: استغفر الله.

ولا يخفى ما فيه من الحكم والنصائح فضلا عن توجيه افكار ذوى الافهام الى لزوم المعرفة بما للالفاظ و الكلام من المطالب العالية كما هى شان الطبقة الممتازة من العباد ثم ان المترجمين لنهج البلاغة حملوا المعانى الست على ارادة شروط تاثير الاستغفار ولكن الذى يظهر من كلامه ـ ع ـ انها اجزاء لحقيقته ومجموعة تشكل معنى الاستغفار لجهات تعرض الامام لها :

منها استعماله ـ ما ـ الحقيقة بقوله ـ ما الاستغفار ؟ وهى التى تسئل بها عن ماهية الشيء والمؤيد بل القرينة على ما حملناه قوله قبيل كلمة ـ ما ـ ومتصلا بها : اتدرى ؟ والدراية وراء الرواية والنقل المسمى بما الشارحة الكافلة بطلب شرح لفظة باخرى اشهر استعمالا اواسهل تناولا .

ومنها ذكره التفاصيل الستة التى ثلاثة منها وهى الاول والثانى و الرابع من الامور القلبية والحالات النفسية والثلاثة الاخرى و هى الثالث والخامس و السادس ـ حسب الترتب المروى والواصل الينا من مقولة الاعمال الجوارحية اذ هى المشكلة لحقيقة الاستغفار ومعناه ـ وليس وراء عبادان قرية ـ تعين ماهيته كما قال ـ ع ـ فى نهاية

استيفاء بيان حقيقة الاستغفار : فعند ذلك تقول **اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ** اى تمّ الكلام على احسن تفصيل وتحليل لحقيقة الاستغفار هذا .

ولايخفى ان اطلاق الاستغفار المؤثر و المفيد على مجموع المعانى الستة و هو اظهر افراده ومصدوقاته لاينافى صحة اطلاقه على واحد او اكثر منها فمجموع القرآن بسوره وآياته كلام الله وآية اوسورة قصيرة منه ايضا كلام الله و ما يترتب على قرائة القرآن كله يترتب على جزء منه من آية اوسورة من الثواب على مراتبه المختلفة قلة و كثرة فالاستغفار فى موقع الندامة عما وقع من المستغفر من العمل السوء - استغفار حقيقة وان غفل عن سائر الامور المذكورة ومن السيرة المستمرة والقواعد المضروبة المقبولة قولهم : (مالا يدرك كله لايترك كله) و (لايترك الميسور بالمعسور) ويوافقه قول النبى صلى الله عليه وآله: **انّي بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ .**

وبما بيّنا **اندفع** ماربما يتوهم من حزازة فى تعبيره - ع - حيث جعل للاستغفار معانى عديدة وهومناقض قول محققى الاصوليين من امتناع استعمال لفظة فى اكثر من معنى واحد مضافا اليه انكار بعض العلماء من كون لفظة ذات معانى متعددة وهوالاشتراك اللفظى وتفطنهم للمعنى المشترك فيما عدّت معانى متعددة للفظة ما .

وذلك لان معنى واحداً قد ينحل الى اجزاء كثيرة كما رايت فى القرآن موضوعا و اثراً . **بقى شىء** ربما يسئل عنه وهو انه مامعنى الغفران والمغفرة وماالفرق بينه وبين العفو ؟

قلت : كلمتا الغفران والعفو تستعملان فى مورد وقوع الذنب ويراد بهما عدم العقاب والعذاب لمرتكبه وهذا اشتراكهما فى المورد و لكنه يقال غفر الله له وعفى الله عنه ففى الاول اختير اللام وفى الثانى حرف عن فالاول يفيد شيئا زائداً على استدعاء عدم العذاب والثانى يفيد ازالة الذنب عن مرتكبه و لذا يقال فى الغفران انه بمعنى غضّ النظر عن الذنب وصاحبه وفرضه كأن لم يكن وان لم يزل عن اصله - كما يرى مثله فى بعض الجراثيم الفتاكة الواردة فى دم الانسان فتنمو وتظهر آثارها السوء الا ان

تمنع عن الظهور بالمعالجات الطبّية فتجعلها خنثى الاثر ولكنها مع الاسف باقية مادام المبتلى بها حياً .

هذا ـ بخلاف العفو فان مفاده المحو وازالة الذنب عن اصله وبهذا الاعتبار يكون العفو اعلى درجة من الغفران واشد عناية به ـ تفضلا ـ من عالم الرحمة الواسعة و لكن في الغفران والمغفرة شيء زائد على الستر و التغطية وهو ايجاب المثوبة للمستغفر فهو اكثر مطلوبا للمستغفر في حالته الحاضرة .

واما الستر وطلبه فهو بالنسبة الى الحياة الدنيوية اقرب وانسب لان الذنب قد يوجب في الدنيا فضيحة المذنب لدى الخلق والاهباط مظهر من مظاهرها وهو عذاب روحاني اليم فيكون اشد الماً له من العذاب الجسماني والدخول في النار ولا معنى لستره في الاخرة : يوم تبلى السرائر ولا يفيد المذنب اذا لم يمح عنه اوعوقب على ذنبه.

اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عُيُوبَنٰا يٰا سَتّٰارَ الْعُيُوبِ واغْفِرْ لَنٰا ذُنُوبَنٰا بِتَوْفِيقِكَ اِيّٰانٰا عَلَى الطّٰاعَةِ وَالْعِبادَةِ واعْفُ عَنّٰا اِنَّكَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰاحِمِينَ .

☆ ☆ ☆

قوله ـ ع ـ «**مَنِ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعَ**» طمع يطمع طمعاً وطماعاً وطماعية من علم يعلم في الشيء وبه : حرص عليه فهو طامع وطمع و طمع . يطلق الطمع على المطموع فيه ايضاً للاتحاد الوجودي مع الطمع المصدري و المطمعة : ما يحرك الطمع جمعها ـ المطامع ـ والمطامع على ماعرفت في علم الاخلاق كما في كتاب الخلق الكامل : هي والرغبات و الخلال النفسية الذاتية ـ ثلاثة ميول ناشئة من الغرائز الثلاث : النزعة الى طلب الطعام والشراب والنزعة الجنسية والنزعة الذاتية الكامنة في الاعصاب والعضلات والمنبثة في جميع المشاعر والنزاعة الحركة والعمل . ـ

اما المطامع فنزعات في النفوس تدفع اصحابها الى ان يحاولوا بمختلف الوسائل تعزيز قوتهم الذاتية بما يستطيعون الحصول عليه من قوى المجتمع الذي يعيشون فيه مستعينين بما اوتوا من الذكاء والدهاء ، اوالقوى الذاتية الممتازة .

وينشأ الطمع عن الوثوق بقوة الشخصية واتساع ميدان المجتمع الانساني واحواله فاقوى الناس شخصية اقدرهم على استزادة قواه من البيئة التي يعيش فيها واضعفهم اكثرهم تعرضا لذهاب شيء من قواه .

والمطامع اربعة اقسام :

الاول الثروة - : وهي قوة عظمى ينالها الانسان تارة بكده و كدحه (جهد نفسه فيه) واخرى باستغلال عمل غيره و ثالثة بهاتين الناحيتين و مظاهرها حب المال و الشوق الى الحصول عليه بمختلف الوسائل : من الحذق والذكاء والدهاء (جودة الرأى . المكر والاحتيال) واغتنام الفرص في ميدان الحياة والاستيلاء على كثير من الاماني للتمتع بلذاتها .

الثاني الوجاهة : و هي ان يكون الانسان ذا منزلة سامية بين جماعته، ينال بها احترام هذه الجماعة والتفافها حوله . وللوصول الى هذه المنزلة خصائص يجب ان تتوافر في المرء : كالذكاء والدهاء والغنى او الحسب او البطولة والعبقرية وما الى ذلك مما يفضل به على غيره -

ومن مظاهرها القبض على اعنّة الجماعة واستخدامها وفق مشيئته وجمعها تحت امرته فلا يلبث ان يكون له القسط الاوفر من الانتفاع بها نافذ الكلمة مهيب الجانب ومن اجل ذلك لا يألو (لا يقصر ولا يبطىء) جهداً في العمل على اسعاد وجاهته ورفاهيتها او الذود عن مصالحها .

الثالث السلطة : - وهي قوة شرعية (قانونية) مستمدة من قوة الجماعة ويؤيدها الدستور او القانون او العرف على الاقل، وهي ارفع شأناً من الوجاهة ينالها المرء غالباً بمواهبه و كفايته واحيانا يصل اليها بوجاهته او بماله ومن مظاهرها استخدامها كثيراً فيما يجلب له الخير ويسعده واتخاذها وسيلة للوصول الى ما ينشده من مختلف الاماني فحسبها انها قوة تبعث في الانسان الجد والسعي اليها .

الرابع الشهرة : وهي ان يعرف المرء بين قومه او غيرهم بمزية تجعله ممن يشار اليهم بالبنان، يصل اليها باستخدام مواهبه مستشعراً الثبات والمثابرة - ومن مظاهرها ان يتذرع بها صاحبها الى تحقيق المبتغى وتتجلى هذه الشهرة في القوّاد الحربيين والسياسيين

و الكاشفين و المخترعين واهل الفنون الجميلة ومايمت اليها (يصل ويتوسل اليها) من مختلف الحرف التي لها صلة بالجمال . مما تقدم يتبين جليا ان نموالطموح (نمو الامل) بدءهذه الاخلاق الفرعية وانهااقوى شانامن الرغبات انتهى بتصرف) .

و قد يتخيل من قوله ـ ع ـ **عَزَّ مَنْ قَنَعَ ذَلَّ مَنْ طَمَعَ** ان ضد الطمع ـ القناعة وهووهم انالقناعةضدالحرص وضدالطمع ـ الاستغناء عن الناس وعما بايديهم قال علي ـع ـ **اِسْتَغْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَكُنْ نَظيرَهُ وَارْغَبْ اِلىٰ مَنْ شِئْتَ تَكُنْ اَسيرَهُ** (دليله) **وَاَحْسِنْ اِلىٰ مَنْ شِئْتَ تَكُنْ اَميرَهُ** و قال الباقر ـ ع ـ **بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ طَمَعٌ يَقُودُهُ وَبِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ رَغْبَةٌ تُذِلُّهُ** . والطمع قد يتزايد و يبلغ مرتبة الحرص وهما من الامراض الروحية وطريق المعالجة في ازالة كل منهما سهل المؤنة فليتذكر ان من استغنى باللهعن غيرالله احبهالله والاخبار الامرة به والمادحة له من الائمة الطاهرين ـع ـ والعلماء العارفين والحكماء الالهيين كثيرة قال سيدالساجدين ـع ـ **رَاَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ قَدِاجْتَمَعَ فِي قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي اَيْدِي النّاسِ وَمَنْ لَمْ يَرْجُ النّاسَ فِي شَيْءٍ وَرَدَّ اَمْرَهُ اِلَى اللّهِ تَعالىٰ فِي جَميعِ اُمُورِهِ اِسْتَجابَ اللّهُ تَعالىٰ لَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ** .

وهذامن طريق التوكل على الله وشرطالاستجابة ـ كماهوصريح القرآن الكريم : **«ان ليس للانسان الاماسعى وانسعيه سوف يرى»** السعي والعمل الصالح نعم العمل بمنزلة الجسم من الانسان والنية المقدسة (الخالية من كل غش كالرياء وغيره) الملازمة للتوكل على الله بمنزلة الروح منه .

و من طرق الاستعلاج لهذا المرض الوبيل المفضي الى تفرق الجماعة منه ممسكين المعاونة لموحسن النظر اليه في كل ما يمسه من خير و شر.

ان يتذكر ما في جمع الاموال من الآفات الدنيوية والعقوبات الاخروية ويكثر التامل فيما مضى عليه عظماء الخلق واعزّ اصنافهم من الانبياء والاوصياء ومن سار بسيرتهم من السلف الاتقياء من صبرهم على القليل وقناعتهم باليسير هذا من ناحية ـ .

وفيمايجرى عليه الكفار وبعض الاصناف من الاراذل والسفلة من جمع المال

من اى طريق كان من ناحية اخرى و بعدهذا التامل لاظنه ان يشك في ان الاقتداء باعزّ الناس مرتبة عند الله والخلق احسن من الاقتداء باراذلهم و هذا القسم الاخير بعض مما ذكره العالم الربانى محمد مهدى النراقى فى كتابه **جامع السعادات** ومن اراد التفصيل فليراجع اليه و من الامثال لبعض الشعراء : تقطع اعناق الرجال المطامع وقال آخر:

تَعَفَّفْ وَعِشْ حُرّاً وَلاتَكُ طامِعاً فَما قَطَعَ الأَعْناقَ اِلّا المَطامِعُ

ارسل عثمان بن عفان الى ابى ذرالغفارى -ره- كيسامن الدراهم مع عبد له و قال : ان قبل هذا فانت حرّ. فاتى الغلام بالكيس الى ابى ذرّ والحّ عليه فى قبوله وقال له: اقبل فان فيه عتقى . فقال: نعم ولكن فيه رقّى .

والباعث للانسان على الطمع شيئان : الشره (هو اشتداد الحرص على الشىء) وقلة الانفة (هى قلة الاستنكاف والتنزه عن الشىء) فلا يقنع بما اوتى و ان كان كثيراً ولا يستنكف بما منع وان كان حقيرا وهذا حال من لايرى لنفسه قدراً ويرى المال اعظم خطرا . ومن مظاهر الطمع كثيراً السؤال . عن الزبير بن العوام ان رسول الله ﷺ قال: **لَاَنْ يَأْخُذَ اَحَدُكُمْ حَبلاً فَيَأْتِيَ بِحزْمَةِ الحَطَبِ فَيَبيعَها خَيْرٌلَهُ مِنْ اَنْ يَسْأَلَ النّاسَ اَعْطَوْهُ اَوْمَنَعُوهُ**

القناعة والعمل- قديتوهم بعض المتجددين ممن لم يشم رائحة نسيم الشريعة الاسلامية و روحها التى فيها شفاء للنفوس المريضة ولا تعمق له فيما يجرى فى النفس الانسانى من الاضطراب والقلق والخيبة وقت القيام بالعمل وعدم السكينة عند اكثر الناس لجهلهم بعاقبة الامور **ان القناعة** والرضا و القضاء والقدر والتوكل والزهد امور تدعو الى الجمود والخمول والكسل والتأخر! وهو خطاء محض واعتقاد فاسد، وذلك لان الشارع الحكيم انما سنّ ماسنّ وهو جامع لمافيه مصالح العباد وبه تأمين سعادة البشر من ناحيتين : البدن والنفس بل وكان الاهم لديه حمايته النفوس البشرية و حفظها و تقويتها بالدساتير العلاجية للامراض النفسية مصرّا بعد ذلك على لزوم السعى والعمل

الصالح واتقانه فيما يؤمن به معيشته في **عزورغدوامن وامان** . و حث على الجد في تحصيل الرزق كما في الخبر الصحيح الوارد عن طريقي اهل السنة والامامية :

(كُنْ لدنياكَ كانّكَ تعيشُ ابداً وكُنْ لآخرتِكَ كانّكَ تموتُ غداً . او: **اعمل لدنياكَ..** الى آخر الحديث) - حسب اختلاف الطريقين - و في القرآن الكريم : **(وَانْ لَيسَ للانسانِ الاّ ما سعى وانّ سعيَه سوفَ يرى)**

فدعوة الاسلام الى الامور المذكورة مع اصراره على العمل لحكمة عالية وغاية سامية هي غرس الاطمئنان في النفوس وانزال السكينة على القلوب عند ظهور نتيجة عمله فتوكل العبد مثلا على الله الذى هو فوق كل ذى قوة بمنزلة الاستناد و الاتكاء بمن يستعين به في امره من دون احتمال ترديد وشك في عونه ومن ذاالذى يشفع له ودونه خرط القتاد - الاباذنه تعالى وقد قال تعالى: **وَمَنْ يتوَكّلْ علَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ انّ اللهَ بالغُ امرِه** - الاية - قال تعالى: **ولاتأكلوا اموالكُم بينكم بالباطلِ وتدلوابها الى الحُكّامِ لتأكلوا فريقاً من اموالِ النّاسِ بالاثمِ وانتم تعلمون .**

(سورة البقرة آية ١٨٨)

و اما منع الاسلام للطمع وذمه اياه فهو مضافا الى اخطاره لعبده من انه من الامراض النفسية ويجب الابتعاد عنه ودفعه عن نفسه قبل العروض ورفعه بالمعالجة الروحية بعده - فهو يؤيد العمل بان لايتكل الى مابايدى الناس فيكف عن العمل ويصير كلا على الجامعة والطامع بهذه الصفة منفور العامة لايهمهم ان مات من الجوع والفاقة ان لم يتوقعوا موته استخلاصا من شره فان العضو الفاسد السارى فساده لساير الاعضاء يقطع من البدن نجاتاً له واماناً من ضرر الفاسد . هذا و نشرح فيما ياتى ما لقوة الايمان و امتزاجها بلحم المؤمن ودمه من آثار عجيبة فيتعاون على البر والتقوى ولو ببذل كل امواله **وَيُؤْثِرُونَ علَى انْفُسِهِمْ وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ** بل يجود الواحد منهم نفسه بالخروج لله بل الجود بالنفس في اعلاءكلمة الله كان احب آماله كما يدل عليه تاريخ

الاسلام فی بدءامره ویشیر الیه الحدیث: « **سَیَعُودُ الاِسْلَامُ غَرِیباً** (عجیبا) **کَمَا بُدِءَ غَرِیباً** (عجیبا خارقا للعادة) ـ » علی ما حققناه فی محله .

المال والقناعة

قال ـ ع ـ الکاسب حبیب الله

المال ضروری الحیاة ومن مظاهرها البارزة ولولاه لم تعمر الدنیا وبقیت حیاة البشر کما کانت فی الدورة البدائیه البربریة لازرع له ولامبادلة له ولاتطور وتغیر فیما استعدت الارض والبشر له من وجود انواع الاشجار وثمراتها والتجارات و الصناعات و ما یتفرع علیها من الحرف والاشغال الفنیة بل لولاه لم یستقم للبشر دین ونظم واجتماع وانما الذی نراه فی الحال الحاضر من عمران الدنیا و تقدم البشر فی تحسین حیاته و استلذاذه انواع اللذات ونیله اقسام المتمنیات ومعرفته کثیراً من الموجودات ممیزاً الضار عن النافع واستعظام نفسه بتسخیره مافی الارض وما علیها من الحیوانات واستخراج المعادن والمیاه وغیرها مما ینفع الناس الی غیر ذلک ممالاتعد ولاتحصی .

کل ذلك نتیجة احساسه ـ ابتداء الخلقة ـ بلزوم المال لمعیشته وهناء حیاته و رغد عیشه وادامة حیاته ولهذا کله قال وارشد اهل الاسلام ـ الناس بلزوم کسب المال وترغیبه له بقوله ـ ع ـ **الکاسب حبیب الله** ـ و فی کتاب الشهاب فی الحکم والآداب فی الاحادیث النبویة لمحمد بن سلامة عنه ـ ص ـ (**اطیب مأکل الرجل من کسبه وان ولده من کسبه**) ـ ای اطیب مأکل الرجل ان یکون اکله من کسبه واطیب موالید الرجل ان یکون الولد حاصلا من کسبه فعطف واف بالمعنی وفیه عنه ـ ص ـ **رحم الله من کسب طیبا وانفق قصداً** (لاافراطا ولاتفریطا) **وقدم** (بالصدقات) **فضلا** (من المال) وفی الحدیث کتب رجل الی الحسین بن علی ـ ع ـ ومما سئله فیه سئل عن الخیر ماهو فقال ـ ع ـ **لیس الخیران یکثر مالك و ولدك ولکن الخیران یکثر عملك و ان**

يعظم حلمك و ان تباهى بعبادة ربك فان أحسنت حمدت الله و ان اسأت استغفرت الله .

والاسلام ظهر بين ظهرانى طبقات البشر واصنافه من التجار والزرّاع والصنّاع وقال -ص- **بعثت على الابيض والاسود** ، ولم يفرق بينهم من جهة التبليغ والنصائح المفيدة العائدة الى الجماعات من ترفيه معاشهم و تنظيم معاملاتهم - مما ينتهى الى سعادتهم - وفق قانون العدل ومايتفرع عليه فضلا عن ارشاده اياهم وهدايته لهم طرق تامين سعادتهم فى الآخرة بعد تامين سعادتهم فى الدنيا كما قيل : - المعاش ثم المعاد - كل ذلك وفق احتياجات البشر واقتضاء الاوضاع والاحوال .

واذا كان الامر كذلك يبقى توضيح لتوصيته -ع- لامته **بحسن القناعة ومايترتب على ضدها وهو الحرص** من العواقب الوخيمة اذ ربما يتوهم ان القناعة تنافى التمول وجمع الثروة وليس كذلك على سبيل الاطلاق . وانما ينافيها جمع الثروة اذا كان عن طريق غير مشروع كالسرقة بانواعها والاختلاس والرشوة والاحتكار والربا وغيرها من الوسائل المفضية الى تحصيل مال اوجاه او ايجاد قدرة له على تحميل عمل و نحوه على الغير من غير استحقاق شرعى او قانونى عرفى و سبب هذا النوع من طلب المال غالبا - منازعة الشهوات التى لاتنال الا بوفر المال والشهوات لاحد لها تقف عنده ولاغاية تصل اليها كما فى حديث النبى - ص - حيث قال : **منهومان لايشبعان طالب العلم و طالب المال** وقال ايضاً : **من اراد الله به خيراً حال بينه و بين شهواته** .

وقديكون منظور طالب المال انفاقه على الايتام والارحام والمساكين اوصرفه فى وجوه البر من الاعمال الحسنة ولاشك ان حصول هذا النوع من المال من طريق مشروع وصرفه كما ذكر يجعله محبوب القلوب . وقال النبى - ص -**السخى الجهول احب الى الله من العابد البخيل** و قال بعض الحكماء : **من اصلح ماله فقد صان الاكرمين : الدين والعرض** و قال تعالى : **المال والبنون زينة الحيوة الدنيا** (سورة الكهف آية ٤٦)

وقديكون منظور الطالب للمال ادخاره لولده ومن بمنزلته - هذا و هو من

الخاسرين لانه بعمله هذا جعل ولده فى الحياة انسانا عاطلا اتكائيا على الغير كـلا على مولاه وهو ذنب لايغفر.

وقد يحرص منكبا على وجه المال بحيث يبخل صرف شيء منه لنفسه فضلا عن غيره ولو افاده شكراً له واكرامابه ومدافعا له عما ينتسب اليه - لوماوذماوتشنيماً و هذا من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا - وما حصل ففى حلاله حساب وفى حرامه عقاب .

وقديكون المنظورجمع المال حباًفيه واستحلاء لجمعه ولعمرى ان هذا مرض لنفس هذا الشخص ويكون به اسوء حالا واتعس معيشة واقل الناس حظاوراحةمن دنياه واكثرهم عناءقال تعالى: **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** (سورة ٩ آية ٣٤)ولاستيلاء طول الامل عليه - لانه لانهاية لمقدار المال-صارمشمول قوله -ع- **مَنْ اَطَالَ الْأَمَلَ اَسَاءَ الْعَمَلَ.**

القناعة وعناصرها ودرجاتها

١- روح القناعة - الرضابما اوتى له خيراًوشراً (وجودا وحرمانا) والانصراف عن كل ما يثيرفى النفس الحرص والطمعوطلب اللذائذ باسباب غيرمشروعة ولاجايزة -بحكم العقل والمنطق والعرف -

٢ - وقد حقق بعض علماء الاخلاق وحصرعناصرها فى خمسة :

١ - الرضا بالكفاف والقصد

٢- والاجمال والتقليل فى الطلب

٣- والاطمئنان الى القدر ومقتضيات البيئة والمحيط مكاناوزماناً ومجتمعاً

٤- والتوكل على الله بعد العمل اللازم

٥- والزهدفي الدنيا اي الحرام

٣- وهى على درجات مختلفة باختلاف الناس :

فمنهم من يرضى بما اتاه ولايتوجه الى ماسواه ! وفيه حرمان شيء كبيرمن الحظوظ الحيوية ويكون اشبه بالعاجزو الكسلان منعزلاعن المجتمع وفوائده

ومنهم من يحدد طلبه المال فيطلب ما به يؤمّن معيشته واهله و ولده ومن عليه دين من ذوى الحقوق وهذه درجة وسطى نسبية لاباس بها لمن استطاع الوقوف عليها .

ومنهم من يكتفى بمايصله وان كان قليلا ولو بشق تمرة ولايهمه مالم يصله وان وصل اقرانه من المال والجاه باسهل الوسائل لاعتقاده بالقضاء والقدر - حسب فهمه القاصر- وفى اكثرالموارد يكون مصيباً فى مرامه وان لم يعرف حقيقة القضاء والقدر او انه عرفهما واشتبه فى تطبيق الكلى على مصدوقاته مما ليس المقام مقام البحث و التفصيل فيه .

والوجه المشترك فى القناعة بدرجاتها - ان القانع قد اتصف بكثيرمن صفات الكمال كعزة النفس والمروؤة والشرف و السخاء مدخراً لنفسه الطمأنينة و السكينة و فراغة البال .

وهذا التقسيم اعتبارى وقديعتبره بعض العرفاء من انواع الفقرعلى مانشرحه فى محله ومماشرحناه تبين انه :

لامنافاة بين القناعة وكثرة المال

وذلك انه لاتنافى بين القناعة ووفرة المال مادام المال الوفير لايضعف ولايذهب بطمأنينة النفس وهدوء البال بماقدر له التى هى حكمة الدعوة الى القناعة وباجابتها تأمين السعادة مضافا اليه اذاكان الملىء صرف ماله فى طريق الحلال من سدّ الحاجات الضرورية الحيوية كستر العورة والتقوية على العبادة ثم التصدق بالزيادة فالمال من حيث هومال - قليلا كان او كثيراً - لامحذورفيه ولايمدح ولايذم - وجوداًوعدما - كما ترى فى اكثر المحرمات كالضرب والقتل والغناء والنفع والضرر وغيرها وقديجتمع اثران ضدان و صفتان متقابلتان فى شيء واحد لجهتين فيهاما متساويان واما متفاوتان فى الكبرو الصغر

وفي الكثرة والقلة فشرب الخمر والميسر اثمهما اكبر من نفعهما وانما يختلف حكم المال كغيره باعتبار متعلقه فاذا عاق ذا من ذكر الله وعبادته كان تحصيله واشتغال الشخص به وكذا ادخاره وتكثيره بل وتقليله واتلافه مذموما وقد يصير كسبه حراما وقد يكون عدم المال عائقا للشخص من ذكر الله فيصير به مشوش القلب مضطرب الحال مسلوبا عنه التوجه الى الله ونعمه ويكون مع ذلك وجوده ممدوحا وكسبه لنفسه او اهله واولاده واجبا و لذلك قال علي عليه السلام على ما روي عنه: **«لو ان رجلا اخذ جميع ما في الارض واراد به وجه الله فليس براغب»** و قال: **من عمل بقوله تعالى: « لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَافَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» «فقد ملك الزهد بطرفيه »**. وان شئت فادرج المال (١) في الكلي الدائر بين السنة العلماء من ان الامور والقضايا - نسبية اضافية - كالعزة و الذلة و الفقر و الغنى و الضوء و الظلام و الظلم و العدل و المدح و الذم و غيرها .

عود على بدء

ازرىٰ بنفسه مَن استشعَرَ الطَّمَعَ

نظرة الى الجملة من حيث مفاد كلمة - من - وما يتصل بها : اهي جملة شرطية ام غيرها ؟

فنقول **اولا** - ان - من - على اربعة اوجه :

١- شرطية: نحو «من يعمل مثقال ذرة خير أيره ومن يعمل مثقال ذرة شر أيره»

٢- استفهامية : نحو «من الذى ايتمنى على صغر سني؟» .

٣- موصولة : نحو « الم تر ان الله يسجد له من في السموات و من في الارض »

---

(١) حالة واثراً وصفة اى كيفا وكما زمانا ومكانا وباعتبار ذيه فرداً وجماعة وهذه كلها صفات عرضية واما من حيث الذات فالمال لامطلوب ولا لامطلوب الى آخره .

٤ ـ نكرة موصوفة: فى نحو قولهم : « مررت بمن معجب لك» ـ اى بشخص معجب لك .

هذا وفيما نحن فيه (جملة من استشعر الطمع اه) تحتمل الاوجه المذكورة سوى الاستفهامية لانها فى حكم قولك : من زارنى زرته لان الماضى من اعمال القائل ـ شرطا وجزائا ـ لا يسئله شخصه عادتاً لعدم فائدة الا من باب الشبهة المصداقية وفرض فائدة ما عليه .

فان حملتها على الشرطية قدرت الجزم على الفعلين او على انها موصولة او موصوفة كان الفعلان فى محل الرفع . و «من» ـ على كل التقادير ـ مبتدأ وخبرها على الشرطية ـ الجملة الاولى اوالثانية على خلاف فيه وعلى انها موصولة اوموصوفة فخبرها ـ الجملة الثانية .

ثانيا ـ ان كلامه ـ ع ـ هذا على كل من التقادير الثلاث يشتمل على جملتين: الجملة الشرطية والجملة الجزائية اوالجوابية ومعلوم ان كلا منهما يسمى جملة ولا كلاما عند النحاة لعدم افادته فائدة تامة لخروجه عن سياق الاخبار الى الانشاء وما بحكمه بدخول اسم الشرط عليه اوتقيد الاسم بما لحقه ـ صلة اوصفة له ـ كما هو شأن الجهات والاغراض المختلفة الداعية الى اختيار نوع من الجمل مما يقلبها من الاخبار الى الانشاء فالشرط المستفاد من كلامه ـ ع ـ وهو الارتباط الخلقى الاجتماعى بين الجملتين القائم بذهن المتكلم و المنعكس فى كلامه انشاءاً وايجاداً ـ قد اخرجه عن الخبرية و كانه بمنزلة تعهد و التزام بتحقق الجزاء المشروط عقيب تحقق الشرط فيكون فى رديف العقود والعهود نعم لا يخلو هذا الكلام الانشائى عن مفاد الاخبار ـ حتى قيل ان كل خبر انشاء وبالعكس ولكن على السامع العارف باللغة وسبك الجمل واساليب الفصاحة والبلاغة ان يستنبط من نوع مسموعه ـ الغرض الاصلى والمقصود بالذات منه فيحمل كلامه على ما يناسبه لاسيما اذا صدر عن بليغ حكيم وطبيب حاذق وهو بصدد علاج الامراض الفاتكة ـ.

وبعبارة اخرى المخبر به فى الكلام قد يكون مقصوداً لذاته كما فى الجملة الخبرية المحضة فيكون محتملا للصدق و الكذب و قد يكون مقصوداً لغيره بمعنى

توقف المخبر به على حصول الغير- وتوقف غيره على حصوله هو معنى الشرط - والارتباط بين شيئين كما يكون خلقيا طبيعيا نحو اذا طلعت الشمس وجد النهار او اختيارياً خلقيا كما فيما نحن فيه فقد يكون وضعيا و جعليا - فيما اذا كان الجزاء صالحا لان يكون مترتبا على الشرط المختار- ثم الشرط كما قال التفتازانى :لايلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفى فى ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شيء آخر ايضا (مفرداً وجمعا) نحو **(ان توضأت صحت صلوتك** و ان كان ذلك لازما احيانا كما مر".

فقولك مثلا - رجل عندى - باعتبار نسبة الظرف الى الرجل - كلام خبرى محتمل للصدق والكذب واذاقلت كم رجل عندى المفيد لاستكثار الرجال بلحاظ ادخال - كم- الخبرية عليه فهو كلام انشائى لا يحتملهما كما اذا قلت : - رب درس صعب حفظته- باعتبار انشاء التقليل فانه كلام انشائى . .

ثالثا -ان الشرط لكونه - فى نظر النحوى واللغوى - من انحـ لسبب فهو مقدم على الجزاء رتبة ومقارن له وجوداً فلا يتقدم الجزاء على الشرط الا لغرض اهم" والقاعدة الكلية فى ترجيح التقدم كون الشيء فى نظر المتكلم اهم مما يقارنه : لازما وملزوما فائدة وخطراً عاجلا وآجلا تثبيتا واستقراراً فى ذهن المخاطب بخلوه عما يرده و عدم ذلك - و بما ان الجزاء المترتب على من استشعر الطمع - اى الازراء بنفسه - مرض فتاك وجرثومة هتاك تسرى بسرعة فى شراشر اجزائه الحيوية واعضاءه الحساسة اللطيفة - لزم للطبيب الروحانى اخطار المريض و من هو فى معرضه قبل فوت الوقت - بسبب استشعاره الطمع وملازمته لاحد اسبابه المفضية اليه - ان يعلم الخطر المتوجه اليه و المحدق به ويحذره مما سيبتلى به قبل كل شيء - فيكف نفسه عن تلك الصفة الرذيلة والروية غير المرضية ويعالج نفسه بالدفع قبل الرفع ولذلك كله قدم الامام -ع- فى كلامه المتوالى هذا - الجزاء على الشرط ليتنبه الى ان الغائب عن نظره آت و كل ما هو آت قريب - الحديث - وهكذا الامر فيما تلاه بعده من الجمل - وبما ان البحث عن الشرط و مفاهيمه اللغوية والاصطلاحية و اقسامه و خواصه و آثاره بعيد المدى

لايناسب المقام صرفنا النظرعنه وعسى ان نذكرمنها ما يليق الكلام ويناسب المقام و الذى ينبغى التذكر هنا نقل بعض كلماته القصار -ع- وكذا بعض الكلمات النبوية -ص- مما تعرض لبعض جهات الطمع ومساويه وكلامهما مسك فليتنافس المتنافسون .

قال عليه السلام -مادة ٣٣- **اَشْرَفُ الْغِنٰى تَرْكُ الْمُنٰى**(المنى جمع المنية بالضم او الكسر - بمعنى الارادة و الطلب - و هى البغية مما لايناله الانسان- بحسب العادة فيجلب له اليأس وسوء الظن بالحياة والمحيط) .

مادة - ٢١٠- **اَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطامِعِ** (شبهت عقول الناس و مطامعهم بجندين متخاصمين فى جهة الخصومة و اقتضاء كل منهما خلاف مايقتضيه الاخرمع الاشارة الى ان مقام العقل فى محل رفيع وقد بين به ان البرق بما هولا يقتضى لان يكون سلاحا فى مقام المصارعة والهيجاء الباطنى النفسانى ولكنه بروق المطامع يخدّر الاعصاب ويعجز البصر الحسى عن الرؤية فيتوقف العقل فى الروّية واعمال الحكمة وعليه يصير مغلوبا) واختياره -ع- مادة الصرع دون الدوار مع اشتراكهما فى حوادث الخصام وجريان الامر اشارة الى مابه يمتاز الصرع عن الدوار وهوسقوط ذوى العقول عن عروشها دفعة واحدة والصرع كالدوران تموجات ياخذ فى الراس فيتخيل الانسان ان المنظورات تدورعليه فلايملك ان يثبت ويسكن فيسقط تدريجا (فى حالة الدوران) دون حالة الصرع والصرع اشد خطراً واصعب علاجا من الدوار واختياره -ع- البروق دون مثل الشبكات اوالفخاخ اوالطرق اوالاشراك مع انهن انسب - فى الظاهر- للمكائد الشيطانية المتوسلة بها النفس الامارة بالسوء الى نيل ما طمع به ؟ اشارة وتنبيه الى جهتين فيها : جهة التشعشع والتلالؤ المتجاذب والمنشط للانسان وجهة زوالها وعدم بقائها فهى كالحركة وجودها فى زوالها (بحكم الانتقال) وهناك جهة ثالثة ترجح انتخابها هى ان الفخ والطرق والشرك اسماء مسمياتها ادوات مادية جسمية والذى يغوى ذوى العقول امور غيرقارة ولااستقرار لها وجوداً وهذا هوالعجيب فى الانسان المغرور الذى ينال كل شىء اراده بالصيد وتنويعه المصائد وهويصاد بيد ما لاسلاح له سوى تصرفه فيما

يريدمن العقل وقواه النفسية والجسمية ! فتعساً له تعسا .

مادة -٢١٧- **اَلطَّامِعُ فِي وِثاقِ الذُّلِّ** (لايخفى ماهو الفرق بين الوثاق والقياد فالاول حبل توثق به الدابة وغيرهاوالقياد :حبل تقادبه الدابة ولازم الوثاق ان لايستطيع الموثق به الفرار فهوفى ذل الاسارة وينظر اليه نظر الحقارة لدى الخلق دون ماقاده قائد فانه يسرى ويجرى الطريق السوى تبعاً لقائده ويكون عزيزصاحبه اماالقيد فهو حبل و نحوه يجعل فى رجل الدابة وغيرها يمسكها وباعتبار مادة القيد وصنعه له اسماء مختلفة كالكبل وهواعظم منه فان صنع من جلد فهو (طلق) وان صنع من خشب فهو (فلق) وهو آلة فيها خروق على قدر سعة الساق يحبس فيه الناس على قطار - وعود يربط حبل من احد طرفيه الى الاخر ويجعل رجلا المجرم داخل ذلك الحبل فيضرب عليهما . واذا كان من حديد فهو (نكل) وقيل هو القيد الشديد او قيد من نار -- ومنه فى سورة المزمل : «اِنَّ لَدَيْنا اَنْكالاً وَجَحِيماً» و اذا كان من حبل فيه عدة عرى يشد به البهم كل عروة منه ربقة فهو (ربق) واما (الصفد) فعلى ما ذكره الثعالبى : قيد من حبل اوقنّب و(الكتاف) الحبل يكتف به الاسير وغيره و(العقال) الحبل يشدبه ركبة البعير (١) .

مادة ٢٥٩- **«يابْنَ آدَمَ لاتَحْمِلْ هَمَّ يَوْمِكَ الَّذى لَمْ يَاْتِكَ عَلىٰ يَوْمِكَ الَّذى قَدْ اَتاكَ فَاِنَّهُ اِنْ يَكُ مِنْ عُمْرِكَ يَاْتِ اللّهُ فيهِ بِرِزْقِكَ»**

اقول: كلامه -ع- هذا يشابه اكثر كلماته الاخر الناظرة اما الى تحكيم الاسس الاخلاقية الكريمة والنهى عن اجتناب الاخلاق الذميمة واما الى ارشاد العباد نحو الطريق المستقيم الى تقويم الحياة الاجتماعية ومن اسس الموضوع الاعتدال فى كل الامور وعدم التمايل الى جهتى الافراط والتفريط .

و اما تجزئة الامر اى التعرض لجهة دون اخرى فى ارشاداته -ع- فانما هو لخصوصيات المحيط واختلاف الناس فى تعقيب نوع من الاعمال و اختيار الاكثر جهة

---

(١) - منقول بتصرف من فرائد اللغة .

الافراط فيما كان الامرمن الامور الدنيوية والحظوظ المادية واللذائذ الجسمية كما ان المشهود من جماعة اخرى وشرذمة قليلة في هذا العصر اختيار جهة التفريط في الاعم مما ذكر و من الاعمال النفسية كالرياضات الباطلة من تاركي الدنيا ومافيها مماانعم الله بهعباده بقوله تعالى: **«وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ»** - سورة المائدة (٥) آية -٨٨- و غيره و من الصنف الاول من يسعى لدنياه بحيث لايسع وقته عمله المتوالي ولا يساعده قواه النفسية والبدنية الاعن مشقة زائد الوصف - بالنظر الى لزوم معالجة هذا النوع من الامراض النفسية ومن مباديها مرض الحرص والتهالك في سبيل تامين العيش ورغده - لزم على الطبيب الروحاني- من باب اللطف - ان يشرح للمريض ماهوعليه من الخطاء والضرر المترتب على عمله ويقال له لكل عمل وقت ولكل وقت عمل مختص به او خاص ولائق به ولكل يوم ما قدر له من الهناء وشرط نيل الساعي الى حاجته بقائه في ذلك اليوم ولايعلم احد ماذا يكون شانه والغدو الاخطار محيطة بالبشر من جميع الجهات مما لم يخطر ببال احد من التقلبات والحوادث المهلكة كالزلزلة والأفات الجوية والخصومات بين الطوائف والعناصر المختلفة من ذوي الاديان والمذاهب و السياسات والتحولات المسلكية وغيرها مما يجلب القتل والقتال وتزلزل حياة المجتمع .

ان قلت : هذاالبيان صحيح لوكان الناس كلهم سالكين طريق الافراط اذالمخاطب والمدعو بهذا الخطاب هوقوله -ع- يابن آدم .. واذليس الامر كذلك كما شرحته فلا محمل لكلامه -ع- على الوجه الصحيح الاان يحمل على المبالغة الادبية ويعد من المحسنات اللفظية او يحمل -وحاشاه- على دعوته وترغيبه الناس الى التزهد الجاف و التقشف والرهبانية الملعونة !؟

قلت : توضيحاً لما اجملناه رفعا للتوهم المذكور:

اولا- ان من عادات العرب في الخطابات استعمال اللفظ العام و ارادة المعنى الخاص منه كما صح العكس عندهم والشاهد عليه قوله تعالى: **«الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ**

اَلْوَكِيلُ» - سورة آل‌عمران (٣) آية ١٧٣- وقدنزلت هذه‌الاية كما نقله ابو الفرج ابن الجوزى البغدادى فى كتابه -المدهش- والسيد المرتضى علم الهدى فى‌رسالته - المحكم والمتشابه-فى نعيم‌بن‌مسعود الاشجع وقدعبرعنه‌فى‌الاية - بالناس الاولى‌وتفصيل نزول‌الاية وشرح القضية مسطور فى رسالة المحكم والمتشابه المنطبعة ص ٣٠ - ٣٢ وذكرفيها من‌باب المثال والنموذج- احد عشرمورداً من‌الايات جاء تنزيله باسم‌العام ومعناه الخاص -

واماعكس‌الموضوع فكقوله تعالى: «يَاأَيُّهَاالنَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَاتُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ» - سورة الا حزاب (٣٢) آية ١ . والشواهد الدالة على هذه العادة من العرب فى‌القرآن وكلمات‌النبى والائمة عليهم السلام والبلغاء والفصحاء كثيرة لاتعد ولاتحصى وعليه اذاقلنا ان‌فى تعبيره -ع- يَابْنَ آدَمَ اراد صنف المفرطين والمكثرين للمال وما يقوم مقامه بالعمل المستمر الخارج عن المتعارف - لم‌نخرج عما‌عليه عادة العرب من ذكرالعام وارادة الخاص .

وثانياً- ان‌لنا قاعدة اساسية نذكرهاعلى‌سبيل‌المقدمة لوجه التوفيق بين‌مختلف البيان وهى مستنبطة من‌الاحاديث الصحيحه المتواترةوهى‌ان النبى وعترته‌المعصومين (ع) من نور واحد وانهم سالكون‌مسلكا واحدا وكلما قالوامما وصلناعنهم -ع- وانكان فى‌اقوالهم اختلاف‌فى‌التعبيروالبيان ولوبالنسبة الى‌موضوع‌واحد- فهومحمول‌على‌رعاية خصوصيات المجالس و اختلاف انتظارات السائلين فى الاحوال و اوضاع المجتمع فى عصرهم - وفق‌مقتضى‌الحال - كما هوشان الفصيح‌البليغ ولكونهم معصومين - لايخطئون ولايقولون الاعن معدن‌الوحى الالهى فكلماتهم‌بالنسبة الى موضوع واحد وان اختلفت اشكالها وجهاتها المصورة لها - كل فى‌مورد خاص - فهى بمنزلة كلام واحد ذى‌جهات وشئون‌يفسر بعضها بعضاً وفى‌الحديث: (ان حديثنا صعب‌مستصعب ...) ومن‌شأن‌المتتبع الواقف على مبانى الالفاظ واصولها - الجمع بينها واستنتاج الحاصل منها ولوكانت‌فى النظرالبدوى متعارضات وهذا شأن المجتهد ومن‌به‌شم فقاهة اللغة وتطوراتها - وفق

تطور المعاني - رعاية عادات اهل اللسان - القرائن المحفوفة فى فهم المراد من كل كلام .

ومما يؤيد القاعدة المذكورة قوله ـ ع ـ (**اعقلوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعاية لاعقل رواية فان رواة العلم كثير و رعاته قليل**) اى لاتعجلوا فيما سيظهر لكم من الشبه والوساوس معتمدين على ظاهره المحدود بل يجب ان تلاحظوا جهات القضية وان المخبر به بشأن من هو لائق ولماذا اختص الكلام بذكر جهة مثلا دون غيرها مما احيط بالمورد من خصوصيات المخاطب ونوع انتظاراته وساير الاحوال والاوضاع وقال ـ ع ـ (**القلب مصحف البصر**) ـ وفوق ذلك ان الذى مقصوده الاستفادة من كلام المعصوم ينبغى ان يصفو باطنه من كل سوء ظن وعناد ويكون منصفا خالى الذهن من كل تعصب ينحرف به عن الصراط المستقيم واياه والغرور او الكبر ـ ومن جملة كلمات النبى ـ ص ـ القصار :

«اِيّاكُمْ وَالْكِبْرَ فَاِنَّ اِبْلِيسَ حَمَلَهُ الْكِبْرُ عَلى اَنْ لايَسْجُدَ لِآدَمَ»

اذا تمهدت هذه فنقول ان المستفاد من كلامه ـ ع ـ هذا بضميمة سائر كلماته المنقولة ـ هو ممانعة المخاطب عن الحرص فى جمع متاع الدنيا المستلزم لمحروميته عن سائر نعم الله تعالى مما لايحصل الا بتقسيم الانسان اوقاته الفارغة بحيث يستطيع به اعمال الأخر تؤمن سعادته فى الاخرة ولم يقصد الامام ـ الكف عن العمل الحيوى بتاتا اذ يقول فى مقام آخر : **«اَلْكاسِبُ حَبيبُ اللّٰهِ»** وفى حديث آخر (**اِعْمَلْ** (او **اُحْرُثْ**) مفسرا بالعمل على الاختلاف فى النقل ـ **لِدُنْياكَ كَاَنَّكَ تَعيشُ اَبَداً وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَاَنَّكَ تَمُوتُ غَداً**)

وعن طريق العامة (**كُنْ لِدُنْياكَ ... وَكُنْ لِآخِرَتِكَ ...** على نسق واحد)

و هذا الحديث ـ سواء اراد المعصوم منه ظاهره كما بينه الطبرسى فى مجمع البحرين وهو (الحث على عمارة الدنيا لبقاء الناس فيها حتى يسكن فيها وينتفع من يجيء بعده كما انتفع هو بعمل من كان قبله وسكن فانه اذا علم انه يطول عمره احكم مايعمل وحرص (فى استنباط الحرص منه نظر عندى لذكره ـ ع ـ شقاثانيا لعمله فتدبر) على مايكسبه ـ واعمل لاخرتك على اخلاص العمل وحضور النية والقلب فى العبادات

والاكثار منها فانه من علم انه يموت غدا يسارع الى ذلك)

او كان مصروفا عن ظاهره بان يقال ان المراد منه (انه اذا علم انه يعيش ابدا قل حرصه والمبادرة اليه ويقول ان فاتني اليوم ادركته غدا اى اعمل عمل من يظن انه مخلد فلا يحرص في العمل فهو حث على الترك بطريقة انيقة) كما فرضه ونقله الطبرسي -ره- من غير تعيين قائله - فهو يفسر كلامه -ع- في عنوان البحث بان المراد نهى الحريص عن حرصه كائنا من كان.

وفي القرآن الكريم: «وَاَنْ لَيْسَ لِلْاِنْسانِ اِلّا ما سَعىٰ وَاَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرىٰ»

سورة النجم (٥٣) آية ٣٩ - وفي الايات الكريمة النازلة بشأن المؤمنين وعدا وبشارة لهم بالاجر والجنة الموعودة - قد قرن الله تعالى - الايمان بالعمل الصالح قريبا من تسعين موضعا كقوله تعالى: «وَبَشِّرِ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ ..» سورة البقرة آية ٢٥ وقوله تعالى: «وَعَدَ اللّٰهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَاَجْرٌ عَظيمٌ» - سورة المائدة (٥) آية ٩ و قوله تعالى: «وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنينَ الَّذينَ يَعْمَلُونَ الصّالِحاتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْراً كَبيراً ...» - سورة الاسراء (١٧). آية ٩ وقوله تعالى: «مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ...» - سورة المائدة (٥) - آية ٦٩ - الى غير ذلك.

وبالجملة فمنعه اضافة ما للغد من العمل على عمل اليوم تحذير مما يتلوه من اتعاب النفس فوق الطاقة والمفضى الى الهلاك و نظيره قول النبي - صلى الله عليه وآله - «اِعْمَلْ عَمَلَ امْرِءٍ يَظُنُّ اَنَّهُ لَنْ يَمُوتَ اَبَداً وَاحْذَرْ حَذَرَ امْرِءٍ يَخْشىٰ اَنْ يَمُوتَ غَداً».

ومن كلماته القصار -ص- ايضا قوله: «اَغْنَى النّاسِ مَنْ لَمْ يَكُنْ لِلْحِرْصِ اَسيراً» و قوله -ص- «اَعْظَمُ النّاسِ فِي الدُّنْيا خَطَراً مَنْ لَمْ يَجْعَلِ الدُّنْيا عِنْدَهُ خَطَراً» وقوله

«افقرُ النّاسِ الطّامِعُ»

✩ ✩ ✩

بقية الكلمة القصيرة للامام ـ عليه السلام :

وَ رَضِيَ بِالذُّلِّ مَنْ كَشَفَ ضُرَّهُ

وذلك لان من التزم بشيء ـ وارتكب عملا او قال امراً عن عمد واختيار ـ التزم بلوازمه ولوازم لوازمه ـ حسب العادة ـ

(في اقرب الموارد : «رضيه و ـ فيه و ـ به: اختاره وقنع به فهو مرضيٌّ ومرضوٌّ . رضي الله عنه ورضي عنه مجهولا اي قبله واراد ثوابه» . في المنجد : رضي عنه وعليه : ضد سخط فهو رضٍ او رضيٌّ . وفي مقاييس اللغة : «تقول رضي يرضى رضى وهو راض و مفعوله مرضيٌّ عنه ويقال ان اصله الواو لانه يقال منه رضوان» وهو الرضا الكثير و في الكليات والرضا اخص من الارادة) .

فلا يقال كيف يرضى الانسان العاقل بذل نفسه باختياره ! ؟ و من كشف ضره فعلى فرض ان الذل من تبعته فلا يرضى به عن طيب نفسه وانما هو مجبور به محكوم عليه لا عن اختيار وعلى فرض انه اختياري بالنظر الى ان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو مضطر اليه ملازم له كيفما كان وقال علي بن عيسى والاضطرار خلاف الاكتساب الا ترى انه يقال له باضطرار عرفت هذا ام باكتساب .

وبعبارة اخرى قد يقال ـ كما قال ابو هلال العسكري في معنى توطين النفس ـ ان مواجهة الشخص لمثل هذه الحالة على وجه توطين نفسه على الشيء ـ يقع بعد الارادة له ولا يستعمل هذا التوطين الا فيما يكون فيه مشقة الا ترى انك لا تقول وطن فلان نفسه على ما يشتهيه ؟

والجواب ما ذكرناه من القاعدة المسلمة لدى العقل وعلماء الادب والمنطق والمقام لا يسع شرحها والعاقل تكفيه الاشارة .

ثم لاختلاف تفسير الرضا بكونه ضد الغضب تارة وضد السخط ثانية وضد العزة ثالثة

وجب علينا بيان الفرق بين الغضب والسخط فكما قال ابوهلال العسكرى ان الغضب يكون من الصغير على الكبير ومن الكبير على الصغير والسخط لايكون الامن الكبير على الصغير يقال سخط الامير على الحاجب ولايقال سخط الحاجب على الامير ويستعمل الغضب فيهما والسخط اذاعديته بنفسه فهو خلاف الرضا يقال رضيه وسخطه واذاعديته بعلى فهو بمعنى الغضب ـ نقول سخط الله عليه اذا اراد عقابه انتهى كلامه .

وقال ابو البقاء : السخط هو لايكون الامن الكبراء والعظماء دون الاكفاء و النظراء ـ والغضب يستعمل فى النوعين .

فان قلت ـ هذا الرضا على فرض تحققه لمن كشف ضره عند الناس ـ ليس بشىء و كما لايعاقب عليه لاينبغى ان يلام الراضى به لانه خال عن الارادة والتعمد فى ذل نفسه ـ مضافا اليه ان مفهوم الرضا ليس شيئا اى امراً وجوديا فلامعنى لان يرغب المؤمن فى رضا الله اذ لايجوز ان يرغب فى لاشىء وانما الذى يصح ويتعقل له معنى ـ هو السخط الذى هو نقيضه وهو من الله تعالى ارادة العقاب وعليه فالرضا مستلزم لعدم ارادته العقاب والعدم ـ لاشىء ! ؟

قلت **اولا** ـ مع فرض ان الرضا به ـ مما اضطر اليه مثلا او بغيره من الاقسام التسع ومشمول حديث الرفع ـ ان الارادة من الكاشف لضره قد سبقت رضاه بالكشف وبما يلزمه ـ كما ان ارادة الطاعة تكون قبل الطاعة و الرضا بها يكون بعد الطاعة او معها ـ

ثانيا ـ ان معنى الارادة وهى من صفات افعاله تعالى ـ انه ان شاء فعل وان شاء ترك فلها شقان والترك من سنخ الارادة وان جاز فى التعبير عنه بعدم العقاب فالرضا امر وجودى نفسى ـ

ثالثا ـ ان اكثر الاخلاق الذميمة آثارها سيئة وضعية طبيعية ـ خارج عن عنوان التكليف و شرائط تعلقه بالمكلف و تنجزه كذلك خروجا موضوعيا او حكميا بحديث الرفع :

رابعاً ـ ان المستعمل من كلمة الرضا في كلامه ـ ع ـ ليس ماهو ضد السخط او الغضب لتعديته بالباء لابعن وعلى كما رأيت من بيان اهل اللغة .

خامساً ـ تصريح اهل اللغه بان الرضا المتعدي بالباء مفاده اختياره والقناعة به ـ دليل على ان الرضا المذكور يلازم الارادة و يؤيده قول ابي البقاء ان الرضا اخص من الارادة واما تعريفه القسم الثاني من الرضا بان حقيقته ابتهاج القلب فان سلمناه كان تعبيره ـ ع ـ برضاء الذل ممن كشف ضره ـ من قبيل قوله تعالى: **«فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيمٍ»** سورة آل عمران (۳) آية ۲۱ .

والتحقيق ان للرضا معنى واحداً وهو السهولة والانقياد وانما تختلف ثمرته حسناً و قبحاً باعتبار متعلقه فالرضا بقضاء الله من اعلى مقامات المقربين لانه ثمرة المحبة و الرضا الحاصل من الشخص بعمله السوء اى جهله المركب ثمرته مرّة مقدوحة و كأنه جمرة من نار نفسه الامارة .

الذل و العز

ربما يتوهم ان ضد الذل هو النخوة وهي بمعنى العظمة والكبر والفخر ـ ولعل السبب أن النخوة لما فسرت بالعظمة وضد العظمة ـ الحقارة ـ انتقل الذهن منه خطاء الى ان الذل حينئذ ضد العظمة لتفسير الذل احياناً بالحقارة ـ

ولذا ـ وجب التنبيه على ذلك ومثل هذا الخطاء يقع كثيراً في خصوص المعاني النفسية والفاظها الحاكية ـ هذا **من جهة** ولسوء التعبير في تفسير الالفاظ بعضها بعضا ـ من **جهة اخرى** اذ قولهم الذل: قد يكون بمعنى الحقارة ليس مطابقا للواقع كاملا لما حققناه من عدم الترادف ـ حسب الاصول ـ **الا عند** ماثبت وضع الكلمتين من قبيلتين و يكون معناهما واحداً عند التطبيق بان يستعمل احدهما مقام الاخر وفرضنا تفسيرهم لفظاً بلفظ آخر اقراراً ضمنيا فالادعاء بالترادف بينهما اما رجم بالغيب اوتقليداعمى او مسامحة غير مغتفرة في مثل المقام و لذا ـ ورد في شأن القرآن و علو مقـامه ـ

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّءْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ . اوعندما كانت هناك قرينة اوامارة تدل على نوع تطورفي اللفظ قد تغيرت اللفظة من مرتبة سفلى الى مرتبة عليا من حيث المعنى ومتفاهم العرف وقصر الوقت وغيرذلك .

و اما نحن فانما نفسر مادة من اللفظ بمادة اخرى منه من باب اقرب التعابير و لابدلنامن ذلك في بيان المراد وكان التفسير بهذا المعنى عبارة عن الشرح اللفظى كقولهم. سعدانة نبت . و اما كشف المعنى الاصلى من اللفظ فهو راجع الى علم اللغة واما كشف مراد المتكلم من كلامه فهو يتحقق بعد التأمل في اطراف كلامه والقرائن المحفوفة به وبعدالاطلاع في الجملة على شخصية المتكلم ودرجة وقوفه على اللغة التى يتكلم بها و طرز افكاره و نوع مرامه و وظيفته المحولة اليه وانه هل هو مختار مستقل الرأى اوانه يتكى في اقواله وافعاله على الغير وهكذا الامر في احوال الامر الحاكم عليه .

البحث عن كلمتى الذل والعز

تذكرة لاتخلو عن فائدة وهى البحث عن ترادف بعض الالفاظ تارة وعن الاضداد اخرى ومن البيّن ان المترادفات نوعان : **نوع** لاتشعر الطبقة العامة بادنى فرق بين الكلمتين وما فوقهما نحو سفينة و فلك اوانسان وبشر اوظل وفىء او الجبهة والجبين. **ونوع** آخر يرى العموم بينهما اختلافاً بيّناً اى جوهريا كسفينة وزورق وهوسفينة صغيرة .

والمنظورفيه من هذا التقسيم هومادة الكلمة مع قطع النظر عن الهيئات العارضة على الكلمات - ذات معانى حرفية - وفق القواعد اللغة العربية من علمى الصرف والاشتقاق الصغير . ولكنه يشمل مورد بحثنا الكلمات المترادفة - بحسب المادة - وان تغيرت معانيها باعتبار هيئاتها العارضة عليها اوباعتبار الحاق حرف من الحروف المختلفة في الاستعمال بها - حسب اختلاف مواردها و اختلاف نوع غرض المتكلم الموجب لتغير معانيها على ماسنبيّنه في محله .

ثم هل الترادف في الالفاظ ممكن املا وعلى فرض الامكان فهل واقع املا ؟ وعلى

فرض الوقوع فما وجهه ؟ .

و هكذا ـ البحث عن الاضداد فهل هو يرجع الى معنى مشترك بين الضدين و الاختلاف ناش عن خصوصيات الطرفين اوان المعنيين متباينان لاربط بينهمامعنى اصلا فلنا تحقيق فيهما ولعلنا نوفق لبيان الامرفى محل مناسب .

وعليه نذكرهنامن الكلمات المربوطة بموردالبحث ممار بمايدعى الترادف وفيها جهات وخصوصيات مختلفة فى مفاهيمها لمن دقق النظرفيها فى الدلالة على ادق الامور بالالفاظ المختصة بها وفوق ذاك نتعرض لبيان بعض الالفاظ الاخر المتجانسة اى التى معناها المشترك اوسع دائرة وا كثرمورداً واشدابهاماً مماهوفى المترادفات ـ تعميماللنفع عند اللزوم كما ترى بين السفينة والمدرعة من اختلاف عظيم اوالطيارة والمنطاد كذلك اوالاعجمى والعجمى اوالعربى والاعرابى .

الذلة و الذل

ذَلَّ يَذِلُّ ذُلّاً و ذَلالة وذِلَّة ومَذَلَّة ضد عز : هان ،حَقُرَ ، وُضِعَ ضَعَةً ،صغر صغاراً هان يهون هواناً خَزِىَ خِزْياً فهو ذليل وذُلّان ج اذلّاء اذلّة و ذِلال .

ذلله واذلّه واستذلّه : صيره يذِلُّ . اذلّه واستذلّه : وجده ذليلا .

اذلّ الرجل : استحق ان يُذَلّ . ذلّ يذِلُّ ذُلّاً وذِلاً البعير : سهل انقياده فهو ذلول ج اذِلَّة وذلل . يقال : ذَلَّت له القوافى اى سهلت و انقادت ذُلّلَ الكرم : دُلّيت عنا قيده اوسوّيت ذُلُل النخل : وضع عذقه على الجريدة لتحمله تذلل له: خضع وتواضع ذُلٌّ ، غضاضَة ـخسف ـ قنوت ـ استكانة .

تحليل للمادة

الذل بضم الذال كان" اصله لبيان ما يحدث للنفس الانسانى مـن الحقارة و

الدنائة طبعا اوتطبّعا واكتسابا ومن شأنها العلووالعزة لقوله تعالى: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»

وقـال ابوالبقاء : اختاروا الضمة لقوتها للانسان والكثرة لضعفها للدابة والضم يناسبه القهرو بالكسر ماكان عن تعصب ... الى ان قال الذليل فى الناس هو الفقير الخاضع المهان واصل الذل ان يتعدى باللام وقديعدى بعلى لتضمين معنى الحنو والعطف ويجمع على اذلة . فمااشتق من الذل بالضم كالذليل واستذله وذلله واذله فيفيد ضد العزاى الذلة والحقارة ومنه فى الدعاء: **يامغيث يا معز يامذل...** واما الذل بكسر الذال فهوضد الصعوبة وفى دعاء الجوشن الكبير : **(يامذلل)** اى ذلت بقدرتك الصعاب - وهو موضوع لحالة عارضة لغير الانسان على خلاف طبيعته حصلت بالتربية وتأثير عامل من العوامل الجوية اوالاكتسابية الاختيارية وغيرها ولابد ان تكون مشتقاته لافادة هذا المعنى كالذلول واذلّة وذلل للبعير ونحوه ومن شان الحيوان ان يكون وحشياً متمرداً وهكذا كل مشتق افاد السهولة والانقياد كتذليل الكرم بتدليل عناقيده وتذليل النخل بوضع عذقه على الجريدة وغيرهما من الموارد -

ولا يغيب عن النظر ان الحروف والكلمات من سنخ الاصوات كعوارض الجامدات وانما ننفخ من روحنا فيها - بقدرة الله ونعمه الباهرة وهو ارادة الانسان ونوع غرضه الذى تحكى عنه الكلمات وتراكيبها ودائرة ارادته وغرضه وسيعة غير محدودة فله ان يتصرف فى استعمال الالفاظ كيفما شاء مادامت سنن العرب تساعده والذوق البشرى يعاونه ولذا ترى ابواب التجوز والاستعارة والكناية والتوسع والتغليب والتنزيل وغيرها : مما يؤمّن غرضاً من اغراض المتكلم - كالتفائل والتعظيم والدعاء والاكرام والاهانة والاباحة و التخيير مما لاتعد ولاتحصى - مما تجول فى القوة المتخيلة - مفتوحة امامه كبحر متراكم يسبح المتكلم البليغ فيه ليدرك الغاية ويصل ساحل النجاة -

وعليه جازله ان يتصرف فى استعمال اللغات ويريد من لفظ - معنى موضوعا له لفظ آخر بحسب اصل اللغة ولكن له ان يفعل ذلك تأميناً لغرض خاص له وقد جوزه له اعتباره جهة من الجهات دون غيرها مما اشرنا اليه وهذا النوع من التصرف مشهود

فى اكثر اللغات الحية و للغة العربية مزية على غيرها لسعة هذا الميدان للمتكلم و جعلها اياه حراً - بقدر الاستطاعة - كما - لها غيرها من كالاشتقاق والتعريب و التحريف والقياس .

فان قيل : ان قوله استذل البعير واذله اى صيره يذل واستذل الرجل واذله اى وجده ذليلا لابد وان يؤخذ على نهج سواء امامن الذل بكسر الذال اومن الذل بالضم فى كلا الموردين لان السياق فى المثالين واحد وعلى كلا الشقين فقداستعمل فى معنيين مع ان المادة بهيئتها المقدرة واحدة وهو خلاف التحليل ؟ ! .

قلت - انا مجازون - وفق مانعهد من اللغة العربية فضلاعن سايراللغات - من التوسع وغيره فى المثالين مضافا اليه ان من الممكن اختلاف مااشتق منه فى المثالين بان يختار لكل منهما ماهو الاصل فى اللغة والدليل عليه ذكرما يختص بكل منهما قرينة على المراد فذكر البعير يشير الى ان استذل واذل فى هذا المثال مشتق من الذل بالكسر وذكر الرجل فى الثانى يشير الى ان المصدر هو الذل بالضم ولكنا لانحتاج الى التقيد بهذا الفرض المقبول لماذكرناه تفصيلا .

ثم لايخفى ان مفهوم مادة الذل ضما و كسرا - امرواحدهو السهولة والانقياد السارى فى جميع مصاديقه وانما الاختلاف فى نتيجته المذمومة فى الانسان والممدوحة فى غيره من الحيوان و النبات و غيرهما باعتبار خصوصية المورد والمصداق كما رأيت والالات المتكفلة لبيان الخصوصيات هى الحروف والحركات و هيئات المشتقات - اذ بدونها لايتحقق معنى من المعانى ولايتشخص امر معنوى ذهنا وخارجا و(الحرف - وما بمنزلته - ماوجد معنى فى غيره) وهو الاسم والفعل باعتبار مادته .

العزة

اما العزة والعز بالكسر والفتح والعزازة ومشتقاتها فقد عدت لها فى القواميس - معان مختلفة وهى القوة والضعف (ضد) و القلة والشدة والغلبة والكرم ونحوها - اضف عليها معانى اخر معتورة عليها عنداشتقاقها وتغييرات فى هيئاتها كماتراه فى كتب اللغة .

و التحقيق انها موضوعة في الاصل لمعنى واحد و اقرب التعابير اليه هوالقوة و سايرماذكرلها من المعاني هي لوازم ذاك المعنى المشترك اومن مقارناته كل في مورده الخاص به والمتعين بقرينة ما اضيف اللفظ اليه ويدل على الخصوصية المرادة من اللفظ .

واما استعمال العزة في الضعف فمن باب التوسع اوالتغليب باعتبارين الناشى من تداعي المعاني والانتقال الملازم للتطور والحركة التى من طبع الانسان المشى عليها عشقا بالحركة الجوهرية التى يشم منها التكامل النفسانى والرقى المنشود وان شئت فقل حب الذات المرتكزفى ماهية كل انسان وشخصيته يسوقه الى التفنن من غصن الى آخرحتى فى تكلمه و خطاباته ولاتضاح الموضوع بعدهذا البيان لاحاجة لنا الى نقل موارد استعمال العزة ومشتقاتها واستفادة احداللوازم المذكورة اعلاه من خصوصية المورد فراجع كتب اللغة ترى بعدالتدبر والتأمل فيما ذكرنا صدق هذاالتحقيق .

وقد يترائى ان مفهوم الشرف قريب من مفهوم العزة بل و من مرادفاته تقريبا وفيه نظر : لان العزة يتضمن معنى الغلبة والامتناع ويصلح لان يراد منها ذلك كما لها صفات اخر ففى قولهم : عزالطعام فهوعزيز- معناه انه قليل الوجود حتى لاتناله الايادى - حسب العادة - فكانه شبه بمن لايقدراحدعليه لقلة وجوده اولقوته ومنعته - والشرف فى اصله ناظرالى مزية فى المكان ومنه قولهم اشرف فلان على الشىء اذا صار فوقه وعلاه و منه قيل شرفة القصرثم استعمل فى كرم النسب فقيل للقرشى عرق شريف ونسب عال عند قبائل العرب ولهذا لايطلق الشريف على الله تعالى كما يقال له عزيز .

الفروق اللغوية

للفرق بين المترادفات اوالمتجانسات ننقل هنا ممافى كتاب الفروق اللغوية لابى-هلال العسكرى ممايرتبط ببحثنا مع تغييرما فى ترتيبه :

١- الفرق بين التذلل والذل: ان التذلل فعل الموصوف به وهو ادخال النفس فى الذل كالتحلم ادخال النفس فى الحلم - والذليل :المفعول به الذل من قبل غيره فى الحقيقة وان كان من جهة اللفظ فاعلا ولهذا يمدح الرجل بانه متذلل ولايمدح بانه ذليل لان

تذلله لغيره اعترافه له والاعتراف حسن ويقال : العلماء متذللون لله تعالى ولا يقال اذلاء له سبحانه .

٢- الفرق بين التواضع والتذلل- ان التذلل اظهار العجز عن مقاومة من يتذلل له والتواضع أظهار قدرة من يتواضع له سواء كان ذا قدرة على المتواضع اولا- الاترى انه يقال العبد متواضع لخدمه اى يعاملهم معاملة من لهم عليه قدرة ولا يقال يتذلل لهم لان التذلل اظهار العجز عن مقاومة المتذلل له و انه قاهر و ليست هـذه صفة الملك مع خدمه .

٣- الفرق بين الذل والضعة ـ ان الضعة لاتكون الا بفعل الانسان بنفسه ولا يكون بفعل غيره وضيعا كما يكون بفعل غيره ذليلا ـ واذا غلبه غيره قيل هو ذليل ولم يقل هو وضيع ويجوز ان يكون ذليلا لانه يستحق الذل كالمؤمن يصبر فى ذل الكفر فيعيش به ذليلا وهو عزيز فى المعنى فلا يجوز ان يكون الوضيع رفيعا .

٤- الفرق بين الذل والصغار ـ ان الصغار هو الاعتراف بالذل والاقرار به واظهار صغر الانسان . و خلافه الكبر و هو اظهار عظم الشأن وفى القرآن «سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ» وذلك ان العصاة بالآخرة مقرونون بالذل معترفون به ويجوز ان يكون ذليل لا يعترف بالذل .

٥- الفرق بين الذل والخزى ـ ان الخزى ذل مع افتضاح وقيل هو الانقماع لقبح الفعل والخزاية الاستحياء لانه انقماع عن الشيء لما فيه من العيب قال ابن درستويه الخزى الاقامة على السوء خزى يخزى خزيا واذا استحيى من سوء فعله اوفعل به قيل خزى يخزى خزاية لانهما فى معنى واحد وليس ذلك بشيء لان الاقامة على السوء والاستحياء من السوء ليسا بمعنى واحد .

٦- الفرق بين الضراعة والذل ـ ان الضراعة مشتقة من الضرع والضرع معرض لحالبه والشارب منه فالضارع هو المنقاد الذى لا امتناع به ـ و منه التضرع فى ـ الدعاء والسؤال وغيرهما ومنه الضريع الذى ذكره سبحانه وتعالى «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ

الاّ مِن ضَرِيعٍ لاَيُسمِنُ ولاَيُغنِي مِن جوعٍ» انما هو من طعام وذل لا منفعة فيه لاكله كما وصفه الله تعالى بقوله - لا يسمن ولا يغنى من جوع - ويجوز ان يقال التضرع هو ان يميل اصبعه يمينا وشمالا خوفا وذلا ومنه سمي الضرع ضرعا لميل اللبن اليه والمضارعة المشابهة لانها ميل الى الشبه مثل المقاربة .

٧- الفرق بين الخضوع والذل - ان الخضوع ما ذكرناه والذل : الانقياد كرها ونقيضه العزو هو الاباء والامتناع والانقياد على كره وفاعله ذليل والذلال الانقياد طوعا وفاعله ذلول .

٨- الفرق بين الاذلال والاهانة- ان اذلال الرجل للرجل هنا ان يجعله منقادا على الكره اوفى حكم المنقاد والاهانة ان يجعله صغير الامر لا يبالى به والشاهد قولك استهان به اى لم يبال به ولم يلتفت اليه والاذلال لا يكون الا من الاعلى للادنى والاستهانة تكون من النظير للنظير- ونقيض الاذلال الاعزاز ونقيض الاهانة الاكرام فليس احدهما من الاخر فى شيء الا انه لما كان الذل يتبع الهوان سمي الهوان ذلا- واذلال احدنا لغيره غلبته له على وجه يظهر ويشتهر الاترى انه اذا غلبه فى خلوة لم يقل انه اذله ويجوز ان يقال ان اهانة احدنا صاحبه هو تعريف الغير انه غير مستصعب عليه واذلاله غلبته عليه لاغير وقال بعضهم لا يجوزان يذل الله تعالى العبد ابتداءا لان ذلك ظلم ولكن يذله عقوبة الاترى انه من قاد غيره على كره من غير استحقاق فقد ظلمه ويجوزان يهينه ابتداءاً بان يجعله فقيرا فلا يلتفت اليه ولا يبالى به وعندنا ان نقيض الاهانة الاكرام على ما ذكرنا فكما لا يكون الاكرام من الله الا ثوابا فكذلك لا تكون الاهانة الاعقابا .

والهوان نقيض الكرامة والاهانة تدل على العداوة وكذلك العز يدل على العداوة- والبرائة والهوان مأخوذ من تهوين القدر والاستخفاف مأخوذ من خفة الوزن والالم يقع للعقوبة ويقع للمعاوضة والاهانة لا تقع الا عقوبة ويقال يستدل على نجابة الصبى بمحبته الكرامة وقد قيل الذلة الضعف عن المقاومة ونقيضها العزة وهى القوة على الغلبة ومنه الذلول وهو المقود من غير صعوبة لانه ينقاد انقياد الضعيف عن المقاومة واما الذليل فانه ينقاد على مشقة .

٩ - الفرق بين الذليل والمهين والمذعن - ان المهين هو المستضعف وفي القرآن **«امْ انَا خَيْرٌ مِنْ هٰذَا الَّذِى هُوَمَهِينٌ»** و فيه **«مِن سُلَالَةٍ مِن مَّاءٍ مَهِينٍ»** قال اهل التفسير اراد الضعيف . قال المفضل هو فعيل من المهانة يقال مهن يمهن مهانة ومهنته مهنا وانا ماهن وهو مهون ومهين ويقال هو المهنة وهي العمل وامتهنته امتهانا اذا ابتذلته ومن ثم قيل للخادم ماهن والجمع مهنة ومهان واما الاذعان في العربية فهو الاسراع في الطاعة و ليس هو من الذل والهون في شيء .

١٠ - الفرق بين الحقير و الصغير - ان الحقير من كل شيء : ما نقص عن المقدار المعهود لجنسه يقال هذه دجاجة حقيرة اذا كانت ناقصة الخلق عن مقادير الدجاج ويكون الصغر في السن وفي الحجم تقول طفل صغير و حجر صغير و لا يقال حجر حقير لان الحجارة ليس لها قدر معلوم فاذا نقص شيء منها عنه سمي حقيرا كما ان الدجاج والحجل وما اشبهها لها اقدار معلومة فاذا نقص شيء من جملتها عنه سمي حقيراً . . والصغير يكون صغيرا بالاضافة الى ماهو اكبر منه وسواء كان من جنسه اولا فالكوز صغير بالاضافة الى الجرة والجمل صغير بالاضافة الى الفيل ولا يقال للجمل صغير على الاطلاق وانما يقال هو صغير بجنب الفيل .

اللغات التى لها ربط بالموضوع مستقيما

او بالتقريب والتجانس

القنوت - وهو من اللغات التى ذكرت مع مادة الذل - فهو الدعاء و الطاعة او القيام احتراما وتعظيما و السكوت عن كل ما يمنع الانسان و يلهيه من التوجه اليه تعالى .

الاستكانة - في الروضة عدد ٥١ : الاستكانة : الخضوع يقال استكان يستكين استكانة - اى خضع وذل . قال تعالى : **«فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ»** واختلفوا في اشتقاقها فقيل من السكون كأن المستكين سكن لصاحبه ليفعل به ما يريد فوزن استكان

افتعل زيدت الالف لاشباع الفتحه شذوذاً كقولهم هو بمنتزاح اى ببعد يراد بمنتزح من النزوح وقيل من الكون كأن المستكين تغير من كون الى كون اى من حال الى حال فوزن استكان استفعل من كأن ـ يكين ـ كقولهم استحال من حال اى تغير من حال الى حال وهو مختار الاثبات من علماء العربية .

وفي مجمع البيان الجزء (١٨) سورة المؤمنين : **«وَلَقَدْ اَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ حَتَّى اِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ اِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ»** سورة المؤمنون (٢٣) آية ٧٦ ـ ٧٧ ـ (آيسون) من كل خير والاستكانة الخضوع وهو استفعل من الكون والمعنى ماطلبوا الكون على صفة الخضوع قال الازهرى كانه الله يكينه اى أخضعه حتى ذل ـ وبات فلان بكينة سوء اى بحال سوء وقيل ان استكان من السكينة والسكون الاان الفتحة اشبعت فنشأت منها الف فصار استكانوا والاصل استكنوا على افتعلوا .. قال الشاعر : وانت من الغوائل حين ترمى ـ ومن ذم الرجال بمنتزاح اى بمنتزح يقال استكن واستكان وتمسكن بمعنى فما استكانوا لربهم اى ماتواضعوا ولاانقادوا وما يتضرعون اى وما يرغبون الى الله فى الدعاء . . . وقال ابو عبدالله عليه السلام الاستكانة : الدعاء والتضرع ورفع اليد فى الصلوة .

الكشف ـ فى شرح الصحيفة للسيد على الكبير فى الروضة ٥٤ الاستكشاف طلب الكشف و اصله فى الاعيان يقال كشف الغطاء ونحوه كشفا من باب ضرب اى رفعه ثم استعمل فى المعانى فقيل : «كشف الله غمّه» اى ازاله .

فى اقرب الموارد ـ كشف الشىء كشفاً من باب ضرب : اظهره ورفع عنه مايواريه ويغطيه . كشف الله غمه : ازاله . كشف الرجل من باب علم كشفا : انهزم و كشف الرجل والفرس كان اكشف .

فى جواهر الالفاظ ـ (لابى الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى : فى باب الظهور ووضوح الامر (فى معنى اوضحت الامر) : فسّرته وبيّنته واظهرته وفصلته وشرحته ولخصته و كشفته واوضحته واعلنته واوجحته ...

ثم قال في معنى : اظهرما في نفسه - : صرح ما في نفسه وافصح عما في قلبه و اعرب عن ضميره وباح بذات نفسه وابدء ما في خلده واذاع ما في صدره و افصح بامره وصرح بسرّه واخبرعن نيته ونشرعن طويته واظهر عقيدته و كشف عن سريرته ووصف ما يكنّه وبيّن مايجنّه وابديت الك عُجري وبُجري و كشفت لك عن خمري وسري و صرحت لك عن سري و مضمري و شرحت لك كنه امري وخبري و حسرت قناعي و خمري . .

ثم قال بعد جملة : كشف غطائه وبحرت عنه لُفاحه وفصعت عنه قناعه وسفرت لثامه ومحجت لباسه وابدى عن سوئته وامرق عورته وارمق وجلع فرجه و كبح استه وهتك نفسه واومس فسقه (والمومسات الزواني مجاهرة) و كشر اسنانه و كرفها وفرّها وجلعها اى ابداها ورجل قاصع الرأس سافر الوجه حافى القدم عارى الجسد - حاسر الذراع - جالع السوئة .كابح العورة .

قول البغدادى - اوجحته بمعنى اوضحت الامر ! فيه ان هذه المادة ومشتقاتها لازمة معناها الظهور وغيره ولم تأت على وجه المتعدى فى كتب اللغة كاللسان والاقرب والمنجد اللهم الان يصح بأنه من باب الحذف والايصال .

قوله (البغدادى) باح بذات نفسه بمعنى اظهرما في نفسه ! فيه ان الذات عين النفس ولا يضاف الشيء الى نفسه .

قوله - و ابديت لك عجري وبجري اى عيوبى - احزاني - مشكلاتى مفردها عجرة كظلمة .

قوله - كشف لك عن خمري وسري - اى عن سري ومكتومي .

قوله - بحرت عنه لُفاحه (على وزن رمان) اى شققت عنه نبته الذى يشبه الباذنجان يشم بعدان اصفر.

قوله - فصعت عنه قناعه :- مأخوذ من قولهم : فصعت التمرة : عصرتها باصبعي حتى تنقشر .

قوله - سفرت لثامه - كشف ما كان على الانف وما حوله من ثوب اونقاب ج لثم كزبر .

قوله ـ محجت لباسه بتقديم الحاء : مأخوذ من محج العود :ـ قشره ـ فمعناه : خلعت ملبوسه .

السوءة : ـ الفاحشة . الخلة القبيحة . العورة ـ ج : سوءات . ـ امرق وارمق ـ لم يذكرا فى كتب اللغة بمعنى الكشف ـ جلع ـ كشف وسفر . ـ كبح استه : ضرب سافلته اورده عن الغير ـ كشر اسنانه : كشف عنها وابداها ـ كرف الشيء ـ شمها ـ فر الدابة : كشف عن اسنانها ليرى كم بلغت من السنين .

وهذا السياق هو شأن البغدادى و كتابه ولعمرى انه اديب لغوى بتمام معنى الكلمة .

واما ماقاله ابو هلال العسكرى مما يرتبط بلفظ الكشف ونظائره فى اللغة فهو كما يأتى .

١ ـ الفرق بين الجهر و الكشف : ان الكشف مضمن بالزوال و لهذا يقال لله عزوجل : كاشف الضر . و لم يجز فى نقيضه ـ ساتر الضر لان نقيضه من الستر ليس متضمنا بالثبات فيجرى مجراه فى ثبات الضر كما جرى هو فى زوال الضر و الجهر غير مضمن بالزوال .

٢ـ الفرق بين الجهر والاظهار : ـ ان الجهر عموم الاظهار والمبالغة فيه الاترى انك اذا كشفت الامر للرجل والرجلين قلت اظهرته لهما و لا تقول جهرت به الا اذا اظهرته للجماعة الكثيرة فيزول الشك و لهذا قالوا « **اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً** » اى عيانا لاشك معه واصله رفع الصوت يقال جهر بالقرائة اذا رفع صوته بها وفى القرآن « **وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا** » اى بقرائتك فى صلاتك . وصوت جهير : رفيع الصوت و لهذا يتعدى بالباء فيقال به كما تقول رفع صوته به لانه فى معناه وهو فى ذلك استعارة واصل الجهر اظهار المعنى للنفس واذا اخرج الشيء من وعاء او بيت لم يكن ذلك جهراً وكان اظهاراً وقد يحصل الجهر نقيض الهمس لان المعنى يظهر للنفس بظهور الصوت .

٣ـ الفرق بين الاعلان والجهر : ان الاعلان خلاف الكتمان وهو اظهار المعنى للنفس ولا يقتضى رفع الصوت به . والجهر يقتضى رفع الصوت به ومنه يقال رجل جهير و

جهوری اذا کان رفیع الصوت .

۴- الفرق بین الاظهار والافشاء :- ان الافشاء کثرة الاظهار ومنه افشی القوم اذا کثرمالهم مثل امشوا والفشاء کثرة المال ومثله المشاء (المساء خل) وقریب منه النماء والضیاء وقد انمی القوم واصبوا وامشوا وافشوا اذا کثرمالهم ولهذا یقال فشی الخیرفی القوم او الشراذا ظهر بکثرة وفشا فیها الحرب اذا ظهرو کثرو الاظهار یستعمل فی کل شیء والافشاء لا یصح الافیما لاتصح فیه الکثرة ولا یصح فی ذلك الاتری انك تقول هوظاهر المروئة ولاتقول کثیر المروئة .

۵- الفرق بین البدو والظهور :- ان الظهور یکون بقصد وبغیرقصد تقول استتر فلان ثم ظهرو یدل هذا علی قصده للظهور . ویقال ظهرامرفلان وان لم یقصد لذلك فاما قوله تعالی : «**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**» فمعنی ذلك الحدوث و کذلك قولك ظهرت فی وجهه حمرة ای حدثت ولم یعن انها کانت فیه فظهرت والبدو مایکون بغیرقصد تقول بدا البرق وبدا الصبح وبدت الشمس وبدالی فی الشیء لانك لم تقصد للبدو، وقیل فی هذا بدو وفی الاول بدء و بین المعنیین فرق والاصل واحد .

نظرة وانصاف

انظر أیها القاری العزیز کیف قید البغدادی موارد استعمال کل لغة من اللغات التی تفید معنی **الکشف** حیث ان مفهوم المضاف الیه له اومتعلق اللفظة معنی خـاص یتکفل جهة خاصة من معنی **الکشف** وما نقلته منه بالنسبة الی سایر اللغات وخصائصها واحد من آلاف لغات اخر من کتابه وقد رأیت ایضا الفروق بین الالفاظ قریبة المفهوم مما کان محل الحاجة والاستشهاد نقلناه عن ابی هلال العسکری ووجه النقل للاشارة الی صحة ماحققه بعض الاساتذة الکرام فی مسئلة الترادف من جهة ولا من جمیع الجهات- حسب فکرنا- بمعنی نفی الترادف فی اللغة ومنعه البات .

انظر وانصف کیف یکون حال من یرید تعلم اللغة العربیة مع سعتها العجیبة -

من العجز والتحير وعدم استطاعة القوة الحافظة لحفظ موارد استعمال كل لغة والمستلزم لصرف سنين من العمر وحرمانه من النعم الحيوية الاخر؟ ولكن الامر ليس كذلك بفضل من علم القرآن والناطقين بالضاد البيان وذلك لان اللغة العربية لها اصول ومبان محكمة ومنها باب التوسع و استعداد كل لغة وامكانها الاعدادى لان تستعمل فيما يكون من سنخها متحدا معها فى جهة من جهات معناها المشترك وربما يزيده حسنا وبهجة اذا استعملت احديها فى موضع الاخرى كما ربما يكون للمستعمل مجال اكثر فى اختيار بعض الكلمات مقام الاخر من التجوز والتنزيل والاستعارة والكناية كغيرها من القلب والنقل والابدال والاشتقاق صغيراً او كبيراً واكبر وغير ذلك من الاسس والقواعد الناظرة الى تامين حرية البيان تحت اصول ونظم .

وهذا هو الذى جعل اللغة العربية من رديف اللغات الحية الاجنبية هذا ولكن قد سبق منا الاشارة الى وقوع المترادفات فى اللغة بالنظر الى تاريخ اللغات اى بالنسبة الى مختلف القبائل من العرب والاماكن من جهة والى قانون التطور فى كل شىء ومنه عالم اللغة فتترك لغة وتختار اخرى . وفق تطور الاذواق وتلطيف الافكار وقانون الاقتصاد وسهولة التلفظ والفهم من جهات اخر .

وبما ان كل لغة وضعت قد استعملت مدة واثبتت فى الصدور والمتون وهكذا على توالى اللغات عصراً بعد عصر و قرنا بعد آخر . ولكنا رايناها مسطورة فى كتب اللغة ـ فى عرض واحد . حسبناها موضوعة فى عصر واحد ومن عدة نفرات معينة وشخصيات متعينة فى التاريخ زاعمين ان الجميع له حكم واحد واثر فارد فى الاستعمال وزناً وقيمة !

هذا هو سر امكان الترادف ووقوعه . قد اوجب ذلك ان وقعنا فى حيص وبيص بشأن الترادف وغيره من الاشتراك اللفظى والحقيقة و المجاز من مباحث الالفاظ لاسيما اذا اقترن ذكر اللغات فى كتب اللغة بذكر اللغات المصطلحة لمعانى خاصة ولم يكن له ذكر فى تاريخ القرون الغابرة وصارت من مستحدثاتنا وعليه زاد فى الطنبور نغمة اخرى وكلما جائت امة لعنت اختها ولا ريب ان كل حزب بما لديهم فرحون !

وعلى كل فلنرجع الى ما وعدنا به وهو مسئلة الترادف والمترادفات كالخطيئة و

السيئة والذنب اوالظل والفيء اوالرجوع والاياب .

فنقول- الترادف في لسان الادب واهل اللغة. -- عبارة عن وقوع اكثر من لفظ واحد بازاء معنى واحد وقد مثل من صدق بوقوعه بلفظ انسان وبشر اورقبة وعنق وجيد وغيرها-

وقد وجه بعض المحققين في العصر الاخير بالتحليل ودقة النظر الى ان الامثلة المذكورة وماقيس عليها ليست بمترادفات بعدم الاطراد وتحليل الكلمات وكشف اعتبار وجود خصوصية لكل من الالفاظ المذكورة في افادة معنى خاص (بالنظر الى جهة معتبرة من جهاته) لايفيدها لفظ آخر بل للثاني ايضا جهة خاصة مرعية في مفهومه يدل عليها دون غيره كل ذلك رعاية وضمانا لافادة خصوصيات مصاديق الالفاظ مثلا يقال ان لفظ الانسان يقع فيما اريد من مفهومه الموجود المحس والظاهر قبال امر غائب عن النظر كما في قوله عز اسمه «**وَمٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلّٰا لِيَعْبُدُوْنِ**» اذ جعل الانسان مشتقاً من الانس قبال الجن وهو مخلوق مستور عن الانظار - واستعماله يكون في مورد التعقل واظهار الكمال وقابليته للادراك والتأمل كقوله تعالى: «**هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسٰانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً**» .

واما البشر فهو لفظ موضوع لموجود حي من شأنه الاكل والشرب والنوم وغيرها محفوفاً بانواع اللذائذ والآفات فيقابل الملك كما في قوله تعالى: «**مٰا هٰذٰا بَشَراً اِنْ هٰذٰا اِلّٰا مَلَكٌ كَرِيمٌ**» .

وكذا الامر في الفاظ الرقبة والعنق والجيد - فان **الاول** يطلق فيما اريد منه جهة الاخذ والشد كافادة تعلق الملك وعدمه وبحكمها بدفيقال مثلا **اعتق رقبة مؤمنة - اوفك رقبة**..

و العنق : يطلق فيما اريد من جهات هذا العضو - جهة المد و الضرب و الكسر فيقال مثلا اضرب عنقه اوانها طائرة عنقاء **و الجيد** هو العضو الخاص من البدن يستحسن استعماله في مورد الزينة وضدها فيقال: «**فِي جِيدِهٰا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ**» الى غير ذلك من الالفاظ المترائى ترادفها - وقد رأيت ان صحة استعمال كل منها او حسنه يقتضى اختيار لفظ منها يناسب معناه باعتبار جهة دون ساير الجهات .

ومن تحليل هذه الامثلة وعدم اطراد استعمال كل منها مكان الاخر على الاطلاق - استنبطوا عدم الترادف مطلقا في اللغة العربية ونحن وان سلمنا صحة التحليل المعهود منهم بل نقول قلما يكون معنى اوليا واحدا - ولم يوضع ولم يستعمل لافادته اكثر من لفظ واحد بل المعهود ان له الفاظاً كثيرة تدل عليه ولكن لاستعمال كل واحد منها موردا خاصا ونحن ذكرنا قسماً منها عن كتاب البغدادي توضيحا وتأييداً للمختار ولكن استنباطهم مستند الى استقراء ناقص ولا يدل على منع الترادف فيها بتاتاً وبلا استثناء ! .

اذ من الممكن بل الواقع وجود لفظين واكثر لهما معنى مشترك قد استعملا في حد سواء ومن غير امتياز وفرق بينهما ولا يكون المميز امراً لغوا و زائدا عن الحاجة كما قد يتوهم والسر في صحة وقوعه امر آخر و هو اسناد لفظ منهما الى لغة قبيلة من العرب والاخر الى قبيلة اخرى منهم قد استقلتا محلا ولهجة ولغة كما يرى - اثناء التتبع و مطالعة تاريخ اللغة - لغات غير قليل بصح عدّها من مقولة المترادفات - ويؤيد هذا الاحتمال والواقع ما نعلم من تاريخ العرب قبل الاسلام من التشتت والتفرق بينهم من طرز الفكر و العادات و اختلاف الاحتياجات وغيرها وقد يكون لوجود الترادف المصطلح علة اخرى هي تطورها الخاص لدى قبيلة خاصة حسب تحول الازمان والاحوال ولذلك يجب على الذي يريد الاحاطة بسر اللغات المترادفة - علاوة على ما مرّ - مراجعة تاريخ اللغة ومظان انتساب كل لغة من المبحوث عنها اليها .

ولذكر الامثلة والتحقيق فيها واقامة الشواهد عليها مقام آخر ولنذكر مع الوصف قليلا من كثير من كتاب نظام الغريب ومن اراد التفصيل فليراجعه ولنعترف باحتواء بعض من اللغات المترادفة المذكورة فيه - على خصوصية في معناه ليست فيما يرادفه و لكن لا يمكننا انكار الترادف فيها من حيث المجموع وهاك ما اردنا نقله مع حذف الشواهد لاستلزامها اطالة الكلام :

مرادفات الضُّعْف

الضَّراعة
الهَوادة
الخَنَع
الوهن

مرادفات الاصل:

النَجْر
النِجار
العيص
السِنْخ
العُنصُر
الجُرثومة
الأَدُومة
الجِذْم
الضِن
الضِئْضِء
المَحْتَد
الخِيْم
النصاب
المنصِب

مرادفات الضعيف

الضَّرَع
الزُمَّل
الوَكَل
اليَراع
الورع
النِكْس
إمَّعَة
الدوا
البَلْدَم
الحَرَض
المُزَنَّد
الزُمَيل
الزُمَّال
والزُمَيْلة
الضُغْبوس
الوابط

مرادفات التراب

الصعيد
المَور
الرَغام
الإثْلَب
البَرا (مقصور)
البَوغاء
الدَقْعاء
الكَثْكث (بفتحتين و كسرتين)
الثَرا

اسماء الموت :

الحِمام
الرَّدى
المَنُون
المَنِيَّة
الحَتْف
الزُؤام الشديد
الوحيُّ السريع
الثبور والتباب والهلاك وغيرها

اسماء الجود والكرم :

العطاء والسَيْب والجَدْوى والنوال والجدا والحِباء والرفد والعَطِيَّة كلُّ ذلك بمعنى واحد والصِلة والمِنْحة والشُكد والخَوَلُ والصَفْد: العَطِيَّة والمُعتَرّ المتعرض العطية وغيرها

اسماء النفس :

التامور والحوباء والحُشاشة والجِرِشّى والمُهجة والقَرينَة والقَرُونة والقَرون والشَراشر والقَتال والجِروة

باب الرضا بحكم الله :

يُقالُ :

اِرْضَ بِما قُسِمَ لك

وقُضِيَ لك

وحُظَّ لك

وحُكِمَ لك

وحُتِمَ لك

ويقال :

سبق بذلك محمومُ القَضاءِ

ومَحْتومُ القَضاءِ

(والْمَقْدُورُ والمِقْدار والقَدْرُ سَواءٌ)

وقُدِّرَ لك

وحُمَّ لك حموماً

ومُنِيَ لك

واُتيحَ لك

وتاحَ لك وكُتِبَ لك

وماحُمَّ واقع

وما قُدِّرَ كائن

باب الموافقة والرضا :

يقال :

أُحِبُّ اَنْ تَتَوَخّى[1] بذلك مُوافقتى

و تَتَقَمَّنَ به سارّي

وتَتَحَرّى[1] به مَسرّتى

و تَتَعَمَّدَ به مَبَرَّتى

و تَبْغِيَ به رضاى

و تَلْتَمِسَ به مَباريّ

تفسير بعض مفردات كلامه - ع - :

اَلضَّرُّ وَالضَّرَرُ والضُّرُّ .

الضَّرُّ بالفتح شائع فى كلّ ضرر و بالضم خاصٌ بما فى النفس كمرض و هزال (الكليات) والمضبوط فى كلامه - ع - بالضم ضَرَّ يَضُرُّ ضَرّاً وضُرّاً فلانا و بفلان ضدٌ نفعه .

الضَرُّ و الضُرُّ والضَرر: ضدالنفع . الشدة والضيق وسوء الحال (المنجد باختصار)

ضرٌ : ثلاثة اصول : الاول خلاف النفع والثانى اجتماع الشىء والثالث القوةٌ فالاول الضَرُّ ضدالنفع ويقال ضَرَّهُ يَضُرُّهُ ضَرّاً . ثم يحمل على هذا كل ماجانسه اوقاربه .

فالضُرُّ : الهُزال.. واما الاصل الثاني فضَرَّةُ الضرعِ : لحمته قال ابوعبيد: الضَرَّةُ ـ التي لاتخلو من اللَبَن وسميت بذلك لاجتماعها وضَرَّةُ الابهام : اللحم المجتمع تحتها ..

واما الثالث فالضرير ـ : قوة النفس . ويقال فلان ذوضرير على الشيء اذا كان ذاصبر عليه ومقاساة في قول جرير : . . . جرأة و ضريرا (باختصار من مقاييس اللغة)

اقول: فانت ترى من موارد استعمال مادة الضران معناها الاصلي واحد و انما اختلاف خصوصياته اوجب اتيان المادة بهيئات مختلفة من الحركات وصيغها وقد يتعدّاه الى غير ذلك بمناسبة ما .

ويمكن ان يقال ان الضر بالفتح اعم من الضر بالضم (سوء الحال) .

والفرق بين النفع والاحسان . ان النفع قد يكون من غير قصد ـ والاحسان لايكون الامع القصد . تقول ينفعني العدو بمافعله بي اذا اراد بك ضرّا فوقع نفعا ولايقال احسن اليّ في ذلك.

بقية البحث عن كلامه ـع ـ : (وَرَضِيَ بِالذُلِّ مَنْ كَشَفَ ضُرَّهُ . .) من حيث معناه التركيبي .

فلننظر هنا في كلامه باعتبار مفاد تركيبه وملاحظة النسبة الواقعة فيه :

اما ان كشف الضر لدى الغير من ناحية المتألم يلازم الرضا بذلّ نفسه فلما مر بيانه في الجملة السابقة من كلامه ـع ـ من ان الالتزام بشيء يلازم الالتزام بلوازم ما التزم به ـ و ترتب الذل والذلّة على الكاشف لضره ـ من كشف الضر **وان لم يكن** امرا كليا لامكان التخلف بل وربما يوجب الكشف قضاء حاجته باحسن وجه اذا كان المنكشف له شخصا عارفا بوظيفته الانسانية خليقا رؤفاً للضعفاء ومن له حاجة اليه ويمكنه مساعدته لسانا ويدا ودلالة عن طيب نفسه ومن دون منة منه على المحتاج **ولكن** اذا راجع الشخص من لايكون كذلك وترتب على كشف ضره لديه نوع اهانة وذلة له بمقتضى الحال فهو امر طبيعي ولابد وان يقع لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وعليه فلايلومنّ الا نفسه. ومن اقل مراتب الذل ـ التسليم له خيرا وشرا وزوال الاختيار واستقلاله الفكري منه !.

وانما كرامة الانسان وعزة نفسه تبتني على استعداده للتفكر والتدبر وحرية نفسه

واظهار مافي ضميره عقب ارادته وعزمه واختياره لساناً وعملا .

واما ان الشخص الكاشف اضرّه لما ذا صار كذلك واختار من بين طرق الكسب لتأمين حياته اولخصوصيات اخر لشخصيته، هذا المسلك مع انه كان له ان يختار طريقا من طرق تحصيل النفع او دفع الضرر عن نفسه ممافيه النجاح والفلاح وعزة النفس فلما ذا هذا النوع من الافراد يفرون من الضرر القليل والنقيصة المغتفرة عقلا - اوالنفع اليسير الى الضرر الذي لايتدارك عادة ولايعالج الابعسرة! - فرارهم من المطر الى الميزاب ؟ ! .

ففى حل هذه المشكلة يجب ان نتذكر ان ليس كل كاشف ضره مستتبعا ذل نفسه او كان ذل نفسه من اللوازم الطبيعية لكشف الضر لدى الغير كما اشرنا اليه قبيل هذا مضافا اليه ان البشر بمفرده لا يمكنه ادامة حياته فضلا عن استمتاع ساير الملذّات والنعم الالهية - الابمساعدة المجتمع ولايطلع المجتمع من حالات الشخص - حسب العادة - الا باظهاره لهم والواجب عليه مراجعته و الاستمداد منهم فى كل الامور فاذا مرض يجب عليه مراجعة الطبيب الذى هو مستعد لمعالجة مرضه و كذا مراجعته للصيدليات في ابتياع الادوية واذا اشتد مرضه لابد له من اختيار ممرّض و هكذا من لوازم حياته وهكذا الامر فى كل شئون حياته ساعة بعد اخرى و مساعدة المجتمع ضرورية للحياة الفردية .

مضافا اليه ان المشاورة المستلزمة لاظهار الحقيقة مما اكدتها الشريعة وحسّنتها ولم ينكر حسنها بالعقل السليم و المنطق - ولذلك كله حملنا كلامه -ع- المطلق فى المقام على مورد معين ان الاطلاق حجة ويعامل معه معاملة العام ثابت الحجية ومن غير مخصص - فيما تمت فيه مقدمات الحكمة و منها ان يكون المتكلم فى مقام تمام البيان وليس المقام منه بقرينة الدليل العقلى والنقلى المخالفين لمفاد اطلاقه .

وانما الذى يستلزم ذل نفسه فيما اذا راجع من لايليق للمراجعة اليه فاذا راجعه مع ذلك فيلزمه ذل نفسه و فى هذه النقطة ينبغى البحث عن سبب هذا الارتكاب والاقدام المذموم :

فنقول : الذي يخطر بالبال على سبيل الاستعجال ان السبب الاصلي لاقدام الشخص

على بيان سوء حاله (الضر) هو احساس عجزه عن العمل بما يرفع حاجته ويقضي مرامه من جهة واحساس القدرة في غيره عسى ان يرفع حاجته او يسلي خاطره من الالم الباطني الذي يحسه تخفيفا لتألمه من جهة اخرى .

ولاشك ان هذا النوع من الاحساسات المستلزم للتألم وسوء النظر الى حياته نتيجة سوء تربية من كان تربيته بعهدته من الوالدين ومن يقوم مقامهما حيث جعلوه معتمدا في قضاء حاجاته الى غيره وجعله بهذا النحو من التربية عضوا عاطلا للمجتمع وفردا كلا على مولاه دائم العمر!

ولكشف ضره لدى الغير **وان كان** قد اخطأ فيمن يراجعه اي لم يراجع فيما لا يقدر بشخصه على العمل ـ علاجا ورفعاً لحاجته ـ الى من هو اهل له ومستعد لمن يراجعه كالطبيب المربوط بعلاج مرضه والبزاز في ابتياع ما يلزمه من المنسوجات لحفظه من البرد وغيره وهكذا الخياط والبقال والخباز والبناء والمعمار والنجار والحداد وغيرهم ـ

ولكن فيه فائدة جزئية بالنسبة لما فاته به من المنافع الكثيرة وقد ادى الى خسارة فاضحة هي فساد نفسه وتلك الفائدة انه مع تلك التربية السيئة له ـ حسب الفرض ـ لم يكتم آلامه النفسية وفي كتمانه تلك الالام خطرات عظيمة هائلة ربما ينتهي الى موته فجأة ـ فالذي له هذه الحالة التعسة والمرض النفسي ـ واقع بين محذورين : اذا اقدم على كشف ضره مطلقا ذل نفسه باختياره واذا سكت ولم يبرز تألماته الباطنية للغير ربما ينتهي الى موته فوق ما كان عليه مدة حياته من تراكم الالام وفوران النفس و احتراق القلب وغيرها المفضي احيانا الى الجنون وغيره ـ فما الحيلة ـ حينئذ ـ وما هو التدبير في علاج هذا المرض الوبيل ؟

اقول: ـ ان الذي لاشك فيه في المقام قبل كل شيء ـ مراجعة المريض ومن له علاقة بحياته وهنائها الطبيب الروحي وعلى الطبيب في عيادته ابتداء ـ التدبر ومطالعة سوابق امر المريض من لدن طفولته بل ومطالعته لامزجة والديه و كل ما يكون حائلا لحريته او محيطا بالمريض من اوان حياته وطفولته المبكرة الى حالته الحاضرة و كشف ما يحسه المريض من اظهاراته وساير حالاته العضوية التي تعد تقريبا من آثار مرضه و

عوارضه والتي سيحدث بعد ـ له .

وبعدهذه المقدمات يجب عليه ان يبادر :

اولاـ بابعاد المريض عن المحيط الذى كان فيه ـ وفيه يشاهد ويتذكر ما كان ـ و كان يرتضع من ثدى امه ومواجهته لابيه واقربائه لئلا يتذكر تلك الاوضاع الذميمة و المعاشرة التعسة فيوجب اشتداد تألماته .

وثانيا ـ يبادر فى التلقينات الطبية الروحية تدريجا من الاسهل عملا الى السهل و الاشد قبولا للمريض الى القابل عادة له متاخما ذلك بالمراقبة الكاملة فى احواله المتغيرة و ان كان الامر مستلزما للعلاج المزاجى البدنى فليكن مستعينا بالطبيب الجسمانى ـ اللهم الا اذا كان الطبيب المعالج الروحى ذاحذاقة فى القسم الثانى ايضا فهو نور على نور .

والذى يمكن الاشارة اليه بالفعل ان السبب الاصلى لهذه العادة المذمومة هو شعور الكاشف واحساسه بالنقص فى نفسه تارة وبالقصور فى امكاناته المتوقعة بعدئذ اخرى ـ مما هو من آثار سوء التربية و الحوادث المهيجة غير الملائمة وبطيئة الزوال الامن قبل غيره .

وانما الامام ـع ـ لم ينبهنا فى كلامه عن سبب هذه العادة المنكوسة من بعض الناس مع انه الطبيب الروحى الالهى واكتفى بذكر ما يترتب عليها من الامر الفجيع و هو ذل النفس !؟

اشارة الى ما على الطبيب الروحى فى كل عصر وزمان ـ من وجوب العناية بهذا المرض الاليم والقيام بعلاجه ـ بعد تبين سببه اذ السبب ليس دائما امرا واحدا وتشخيص العلة شان الطبيب الروحى ولا ينفع بل ولا يصح الاكتفاء بذكر واحد اواثنين من الاسباب والعلل الروحية لضرورة تعين السبب بالتفتيش العميق على اى حال .

واما الوسائل المستخدمة فى العلاج النفسى فتتلخص فى امرين :

١ـ تحسين العلاقة بين المعالج والمريض بحيث يعتمد المريض اعتمادا مستزيدا وثقة بمعالجه يوماً فيوما بل ساعة فساعة .

٢- محتويات الحديث بينهما - اثناء المحادثة - على نحو ما يظهر من المريض مما يتعلق بتوضيح موضوع المرض والاسباب المفضية لشعوره بالنقص او القصور .

وظيفة المعالج

التبرى من تكرار ذكر الحوادث المولمة الابقصد التخفيف من عوائدها وازالة خطراتها - بشرط قدرته على هذه العهدة والالتزام وبعثه على ثقة المريض بنفسه وقوامو بذكره قصصا وحوادث تناسب تسكين نفس المريض ويجعله فى عداد رجال العالم ممن فتحوا البلاد بارادتهم النافذة واعمالهم المدبرة بعد ان كانوا مثل المريض عليلى المزاج بظنهم ضعفاء بزعمهم ولما ترعرعوا واهتدوا سواء السبيل وطرق النجاح حلوا كل مشكلة من مشاكل الحياة .

ومجمل القول ان قلق المريض واحساسه بعجزه على تامين حياته ورغد عيشه و احساسه بابّهة اعمال بعض الناس وعظمها واختصاص معالجة كل مشكلة حيوية بهم - يجب ان يكون محور الحديث فى المقابلات العلاجية وفيما يصدر من المريض من الاحداث التى يخلقها القلق الناشىء عن شعور النقص ومناقشة الطبيب فى كل ما يرى منه اضعافا لشعوره بالعجز و لهذا المقال مجال واسع لايناسبه ضيق الحال .

وللعلاجات الروحية انواع و قواعد كثيرة مضبوطة وطرق مختلفة - وفق تنوع الامراض الروحية والاكتشافات المرضية المتوالية عصراً بعد عصر - طبق قانون التكامل - فى كشف الحقايق وطرق علاج الامراض الفاتكة .

وبالجملة - فالمعالج فى عيادته للمريض يجب ان يكون مجدا مصرا فى نظرته الى ما يقلق المريض او يوجب خوفه منه و عليه فلابد ان تكون علاقته بالمريض متميزة بدرجة كبيرة من الاهتمام بسلوكه و كذلك بتقبله ما يصدر من المريض من قول او فعل او احساس منصتا باعتباره موضوعا للعلاج من دون انكاره اى شىء كان من تجاهل او حكم عليه حكما اخلاقيا، فيزلزل خاطره ويخرج عن حرية البحث معه.

فلابد ان يخلق المعالج محيطا خاليا من كل رقابة او تصميم قطعي قبل تشخيص المرض وفي جو مشبع بالامن والاطمينان وبالصداقة والتفهم والتعاطف . والذى يجب ان يهتم المعالج به هو امور ثلاث :

١ـ تشخيص سبب المرض كالخوف او القلق .

٢ـ اهتمامه بازالة السبب وبالتالى التخلص من السلوك المرضى الاجبارى عند المريض .

٣ـ ان يستخدم كل معالج وسائل التحدث مع المريض لانصرافه عن تحريك السبب المكشوف وعن المواقف التى تثيره حاضراً وماضيا ـ كل ذلك يكون محفوفا بمحيط من الاهتمام و العناية والمماشاة والامن والتفهم .

والذى يجب على المعالج فى جميع ادوار مراقبته للمريض ـ قصد العلاج ـ ان يجعل القواعد الاتية نصب عينيه :

١ـ تحليل نفس المريض و كفه عن احساسه بالخوف او القلق او العجز الذاتى الموهوم او تسليط الغير و عوامل المحيط عليه .

٢ـ تمهيده اطلاق سجية نفس المريض .

٣ـ تحويله بالمقايسة وذكر القصص والامثال ـ نقائص المريض ـ الى ميزات و مزايا اخرى للمريض كتصميمه على خلاف ما ارتكز فى نفسه وذهنه من صعوبة ما اراده وهو الذى يسمى فى الطب الروحى بالتعويض الفائق .

٤. انتفاع المريض بمرضه النفسى من طريق الارتباط الشرطى المنتسب الى ـ باولف ـ الروسى والذى يعتمد عليه معالجوا الامراض النفسية فى اكثر المواقع ـ هو التلقين المداوم تحت نهج معين علمى وفيه من التأثير الحسن مالا يتصور فى اكثر المعجونات والادوية الطبية كما يكون كذلك فى تأثيراته السوء ان اتخذ هذا الطريق لافساد النفس وتخريب ما لها من القوى الطبيعية الضامنة لحياته وسعادته ان سقيت على مقتضاها و استكملت ووقيت من حدى الافراط والتفريط على ما هو المشروح فى علم النفس و نوعى الاخلاق العلمى والعملى وفن التعليم والتربية هذا .

وهناك امر آخر وراء ماذكر فيمسئلة المرض النفسي . وهوان بين الناس فرقة من الصوفية مسماة بالملامتية وطريقتهم اذلال النفس وتحقير انفسهم بانواع من الاعمال الاختيارية كشتم الغير و توهينهم الشخصيات و ايذائهم الصغار و الازدراء بمقدسات العالم وغير ذلك من ارتكاب الاعمال القبيحة على الملاء و بمرءى من الناس - كل ذلك بقصد ان يتصادفوا برد الفعل من الناس من انواع الشتم والايلام والذلة الواردة عليهم بزعمهم ان في حقارة نفوسهم - رياضة نفسية بها نوع ترقٍ وتكامل لنفوسهم - حسب اعتقادهم السخيف. وهذه العقيدة الفاسدة وان كانت ذات مراتب متفاوتة متدرجة ربما تكون مرتبته الضعيف مرتبة يختار من اتيان عمل مباح وحسن - طريقا اصعب بزعم الشخص و اعتقاده شمول حديث : **افضل الاعمال احمزها** - للاعمال مطلقا والحديث ناظر الى الاعمال المولوية اى العبادات اللهم الاذا ادعى شموله لكل عمل جرى فيه قصد القربة نظراً الى سعة رحمته تعالى - وعليه يكون خروج عمل هكذا شأنه عن طريقة الملامتية خروجا موضوعيا وحكما كما كان كذلك حكميا فقط في العبادات .

و لكنها اى عقيدة الملامتية لا تعالج بالطرق الشائعة في الطب الروحي بل معالجتها ان فرض تأثيرها هي المواجهة معهم من طريق الدعوة الى الطريق المستقيم على وجه الحكمة ثم الموعظة الحسنة ثم المجادلة بالطريقة الحسنى - وعند الياس من انصرافهم - انفصالهم عن المجتمع مخافة سراية هذا الجنون العجيب الى الطبقة الساذجة والبسيطة من الناس !

وهناك عدة اخرى من افراد الناس سالمي المزاج قوى البنية لهم قسط وافر من الفهم والمشاعر القوية ولايتصور فيهم شيء من النقص الروحي ولا الجسمي ولكنهم مع الاسف قدجعلوا - الاستعطاء - ليلا ونهارا تكسبا لرزقهم ولاتحمل عملهم هذا الاعن دنائة الطبع اما بالذات اوبالتربية الفاسدة !

وهذا العرق (فاسد الدم) يرىاثره كثيرا في من اشتغل بالكسب المشروع فيعتذر في غلاء متاعه واضافته على الثمن فوق ما هو المتعارف باني ذو عائلة كثيرة مثلا او قد سرقت اموالي وانامديون اوان المتاع قدنفد اوهذا الموجود من اعلى الجنس الى غير

ذلك مما لا يمكن تصوره الا من باب الغش والتدليس و نظائرهما و لعمرى علاج هذا الداء الشائع العام غير ممكن الا عن طريق الموعظة و الا فالتخويف - وفق القوانين العرفية - .

تنبيه : - قدذكرنا فى الجملة الاولى من كلامه - ع - مايتعلق من سياق الكلام ومايستفاد من معناه التركيبى شرطا وجزاء ، تقديما وتاخيرا ، خبرا وانشاءاً و غيرها وبماان سياق هذه الجملة (الجملة الثانية) يطابق الاولى فكل ماذكرناه هناك مستفيدا من سياقها فهو بعينه يستفاد من الجملة الثانية ايضا ولاحاجة الى اعادتها .

و لنختم بحثنا عن الجملة الثانية من كلام الامـام عليه السلام بقول النبى صلى الله عليه وآله :

عِزُّ الْمُؤْمِنِ اسْتِغْنائُهُ عَنِ النّاسِ

بقية البحث عن كلامه - ع - :

وَهانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ مَنْ اَمَّرَ عَلَيْهِ (عليها خ - ل) لِسانَهُ

فى سبق اللسان على التفكر المستفاد من اعطاء ذيه الحرية المطلقة والاستقلال التام - استعارة تخييلية ويقع على وجوه على سبيل مانعة الخلو:

١ - واما من العجلة فى اظهارامر من الامور.

٢ - واما من عدم التوجه الى نوع التعبير و مفاده المختلف - مرضياً به و غير مرضىٍّ به - قصورا اوتقصيرا .

٣ - واما من عدم التوجه الى عاقبة الامرواحتمال الضرر.

و العلة النفسية لهذه الامور:

١ - **اما غرور الشخص** وعدم الاعتناء بما يترتب على كلامه من الخطر والضررو هذا ناش من احد امور:

١ - عدم التجربة فيما يترتب على اقسام التعبير من الخيروالشراى عدم رعاية نفسية المخاطب ومن اشار اليه فى تعبيره و بالنتيجة عدم رعاية مطابقة كلامه لمقتضى الحال - جهلااوتعمدا .

٢ - عدم دراسة خصوصيات مفاهيم الكلمات المختلفة ومفرداتها تارة وتراكيبها المختلفة اخرى .

٣ - خوف فوت وقت البيان و عدم استطاعته فى انتخاب اخصر التعبيرات المؤدية للمراد .

٤ - المزاج العصبى المنتهى الى مرض نفسى و هذا المرض ناش من المزاج الحادّ وقوة الارادة فى طرف الافراط وعليه يبتدر بالكلام الخشن وغير المناسب غرورا منه فلايهمه ما سيترتب على كلامه شراًمع علمه بما يلزمه من رعاية قواعد البيان و استطاعته لبيان مراده .

٢ - **واماغير الغرور** فسبق لسانه على التفكر ناش من ضعف الارادة وخوف الفوت ويقارنه الغفلة اوالسهووالنسيان لخصوصيات البيان اوالاشتباه فى اصل موضوع كلامه من المقصود موضوعا اوحكما .

☆ ☆ ☆



ما هى النفس ومن هو الذى نفسه وقواها بيده واختياره

يقع البحث هنا بعد ذكر مقدمتين فى مقامين :

١ـ النفس ٢ـ الشخص والشخصية

المقدمة الاولى فى النفس وموارد استعمالها الحقيقى

نتعرض فيها بنقل اقوال بعض اللغويين فى معنى النفس :

١ـ **«نفس»** ـ اصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان من ريح اوغيرها واليه يرجع فروعه.

منه **التنفس** : خروج النسيم من الجوف . **ونفّس الله كربته** وذلك ان فى خروج النسيم روحا وراحة . والنفس : كل شيء يفرج به عن مكروب وفى الحديث: **لاتَسُبُّوا الرِّيحَ فَاِنَّهامِنْ نَفَسِ الرَّحْمٰنِ** يعنى انها **روح ينفس** به عن المكروبين.. ويقال للعين نَفَسٌ واصابت فلانا نَفْس .

والنفس: الدم وهو صحيح وذلك انه ان افقد الدم من بدن الانسان فقد نفسه والحائض تسمى النفساء لخروج دمها: والنفاس : ولاد المرئة فاذا وضعت فهى نفساء . . والولد منفوس والنفاس ايضاً: جمع نفساء ... و يقال للماء : نفس و هذا على تسمية الشيء باسم غيره ولان قوام النفس به والنفس قوامها بالنفس.. انتهى موضع الحاجة من مقاييس اللغة ـ لعدم الحاجة الى ذكر مواضع استعمال النفس على وجه الاستعارة وغيرها ومن موارد اطلاقات النفس، الشخص تقول رايت زيدا نفسه اى شخصه ومنه فى نظرى الحديث القدسى التاريخى **«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»** اى شخصه الفردى عرف به ربه لكونه مجمع الاضداد والمتخالفات ـ على ما ذكر فى مسئلة الشخصية ـ فيعرف به ربه المنزه عن جميع ذلك.

٢ - «والنفاس» على ما ذكره احد مصادر نفست المرئة غلاما من باب **علم** ومعناه ايلاد المرئة بمعناه الاسمى ومعنى التنفيس التلطيف والتفريج والتنفس : ادخال النفس فى الرئة واخراجها منها وتنفس الصبح تبلج ويقال : اصابته نفس اى عين . ونفس الشيء عينه ويؤكد به - فيقال : جائنى هو نفسه وبنفسه .

نفس الامر حقيقته . النفس ايضا: العظمة والهمة والعزة والانفة والارادة والرأى والعيب والعقوبة والماء . وجمع النفس انفس ، نفوس -

النفس مصدر . نسيم الهواء ريح يدخل ويخرج من فم الحى ذى الرئة وانفه حال التنفس، السعة والمهلة والفسحة يقال. «اعملوا الخير وانتم فى نَفَس البقاء»، الطويل من الكلام يقال : كتب كتابا نفساً اى طويلا جمعه : انفاس (التقاط من لغة المنجد مما يوضح ما نقل عن المقاييس اويزيد)

٣- (ومن موارد معنى العقوبة للنفس قيل ومنه **«وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ»** وتطلق على الجسم الصنوبرى لانه محل الروح عند اكثر المتكلمين او متعلقها عند الفلاسفة والماء لفرط احتياجها اليه والراى لانبعاثه عنها ومعنى لاتسبوا الريح فانها من نفس الرحمن : انها تفرج الكرب وتنشر الغيث وتذهب الجدب .

والنفس الحيوانية هى البخار اللطيف الذى يكون من الطف اجزاء الاغذية و يكون سببا للحس والحركة وقواماً للحياة وهذا البخار عند الاطباء يسمى بالروح انتخاب من كلام ابى البقاء فى الكليات احترازاً من التكرار واستغنائا من موارد الاستعمال على وجه المجاز فى المقام واكتفائا بما يذكر بعد من نظريات المحققين من الاطباء الروحيين وعلماء البسيكولوجيين فى حقيقة النفس وشئونها) وقال فى موضع آخر من كتابه - نفس الامر: معناه موجود فى حد ذاته ومعنى ذلك ان وجوده ليس باعتبار معتبر و فرض فارض بل هو موجود سواء فرضه العقل موجودا اومعدوما و موجود ايضا سواء فرضه العقل موجودا على هذا النحو اوعلى خلافه والموجودات ذهنية كانت او خارجية لها تحققات وظهورات ونفس الامر: منبىء عن التحقيق والذهن والخارج مظهران له فظهران نفس الامر وراء الذهن والخارج وتحقيق ذلك دونه خرط القتاد .

٣ - **النفس** هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الارادية وسماها الحكيم : - الروح الحيوانية - فهو جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوئه عن ظاهر البدن وباطنه واما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت ان النوم والموت من جنس واحد لان الموت هو الانقطاع الكلي و النوم هو الانقطاع الناقص فثبت ان القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على **ثلاثة** اضرب : **الاول** ان بلغ ضوء النفس الى جميع اجزاء البدن ظاهره و باطنه فهو **اليقظة** وان انقطع ضوئها عن ظاهره دون باطنه فهو **النوم** او بالكلية فهو **الموت** . -

النفس الامارة هي التي تميل الى الطبيعة البدنية و تامر باللذات و الشهوات الحسية وتجذب القلب الى الجهة السفلية فهي مأوى الشرور ومنبع الاخلاق الذميمة .

النفس اللوامة هي التي تنورت بنور القلب قدرما تنبهت به عن سنة الغفلة كلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية اخذت تلوم نفسها وتتوب عنها .

اقول : الظاهر من كلام الامام -ع- في اشارته الى النفس -- في الجمل الثلاث : اعلام ما يحصل من النفس الامارة بفرض طمع الشخص او كشفه ضره او تاميره واعطائه الحكومة للسانه على نفسه - من الخطر الجسيم لعله يرقّي نفسه ويخلصها من الورطة المخوفة الى درجة النفس اللوامة ويقرب تدريجاً الى النفس المطمئنة .

النفس المطمئنة هي التي تم تنوّرها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالاخلاق الحميدة .

(النفس النباتي) هو كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويزيد و يغتذي و المراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديدة اوفي صفاته ويسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان . -

(النفس الحيواني) هو كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة . -

(النفس الانساني) هو كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكليات

ويفعل الافعال الفكرية . ـ

اقول ـ : الذى عندى يميز نوع الانسان عن سائر الحيوانات قابليته للافكار المتعالية المتوالية متدرجا الى اللانهاية بالنسبة .

(النفس الناطقة) هى الجوهر المجرد عن المادة فى ذاتها مقارنة لها فى افعالها ـ و كذا النفوس الفلكية ـ فاذاسكنت النفس تحت الامر(حكم مافوقها مرتبة) و زايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت **مطمئنة** واذالم يتم سكونها و لكنها صارت موافقة للنفس الشهوانية ومتعرضة لهاسميت **لوامة** لانها تلوم صاحبها عن تقصيرها فى عبادة مولاها . و ان تركت الاعتراض و اذعنت و اطاعت لمقتضى الشهوات و دواعى الشيطان سميت **امارة** .

اقول النفس الناطقة هى النفس الانسانى وليستا اثنتين كماهو ظاهر عبارة الشريف وقد تسمى هذه بروح القوة كماسيأتى فى قسم الروح .

النفس القدسية ـ هى التى لها ملكة استحضار جميع مايمكن للنوع اوقريبا من ذلك على وجه يقينى و هذا نهاية الحدس . انتهى موضع الحاجة من بيانات السيد الشريف الجرجانى فى التعريفات .

اقول ـ سياتى منا فى اقسام الارواح بالنسبة الى طوائف الناس الثلاثة **ان روح القدس** وهى اعلى مراتبها تختص الانبياء والاوصياء و الاولياء كما **ان روح الايمان** تختص المؤمنين و من يكون فى درجتهم **وروح القوة** (النفس الناطقه) تعم الناس كلهم وهى والقسمان المذكوران جواهر مجردة غيرفانية بوجود هاالرحمانى واما القوى الحيوانية (الشهوية والغضبية والبهيمية) والشيطانية (المغوية الخبيثة) و النباتية فهى مادية محدود الوجود و فانية و ان كانت الارواح كلا كالماديات طرا فانيات بالذات وقد عبرعن النفس بالروح كثيرا فى اللغة و الاستعمال كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح فيما بعد .

المقدمة الثانية فى مفهوم الروح لغة وموارد استعمالها

١ ـ رَوْح : اصل كبيرمطرد يدل على سعة وفسحة واطراد واصل [ذلك] كله

الريح . واصل الياء في الريح الواووانما قلبت ياءلكسرة ماقبلها فالروح روح الانسان وانما هومشتق من الريح و كذلك الباب كله .

والرَّوح- نسيم الريح ويقال اراح الانسان : اذاتنفس ويقال اروح الماء **وغيّره** تغيرت رائحته - والروح جبرئيل - ع - قال تعالى **نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ عَلىٰ قَلبِكَ** سورة الشعراء (٢٦) آية ١٩٣ - . و الرواح : - العشي و سمى بذلك لروح الريح فانها في الاغلب تهب بعد الزوال .. الى غيرذلك من ذكرمشتقاتها وموارد استعمالها (عن مقاييس اللغة باختصار)

٢ - الروح بالضم:- هوالريح المترددفي مخلوق الانسان ومنافذه واسم للنفس لكون النفس بعض الروح فهو كتسمية النوع باسم الجنس نحو تسمية الانسان بالحيوان اواسم ايضاً للجزء الذى به تحصل الحياة واستجلاب المنافع واستدفاع المضاروالروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائراجزاء البدن . والروح الانساني لايعلم كنهها الاالله تعالى ومذهب اهل السنة- ان الروح والعقل من الاعيان وليسا بعرضين كما ظنته المعتزلة وغيرهم وانهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبيحة كما تقبل العين الناظرة غشاوة ورمداً والشمس انكسافا ولهذا وصفت الروح **بالامارة بالسوء** و **بالمطمئنة** اخرى .. الى آخر ماقال من مشتقاتها وموارد استعمالها - اما باعتبار جهة من جهات معنى الروح واما على سبيل المجاز والاستعارة و غيرها وكذلك اختلاف الحكماء والمتكلمين والفقهاء و غيرهم كالصوفية - في حقيقة الروح (الكليات)

اقول- تعريفه الروح - بالضم - بالريح الكذائي تعريف وصفي تشبيهي بداهة ان النفس - بسكون العين - غير التنفس بالفتح والتنفس وان كان الثاني لازم الاول وشرط الحياة التي هي من اهم مميزات النفس في نظرنا و فرضه الروح اسما للجزء الذي به تحصل الحياة .. ايضاً خال عن التحقيق ضرورة ان الروح جوهرمجرد ، ومفهوم الجزء كالكل من خصائص المادة . و ظاهر عطف العقل على الروح كونه في عرض الروح ! والـروح تشمله والنسبة بينهما اللابشرط و بشرط شيء ، و ادعائه وصف الـروح

(المختصة بالانسان) بالامارة بالسوء لا معنى له لان القوة الامارة بالسوء اما الروح الشهوانى اوالغضبى اوالنباتى اوالروح الخبيثة و هى تباين الروح الانسانى اللهم الا اذاكان هذاالتعبير اصطلاحا منه قبال النفس الامارة بالسوء اوكان الوصف بحال المتعلق نعم بناءاً على ذوق العارفين تكون النفس الناطقة شاملة لجميع القوى القائمة بذات الانسان فهى فى وحدتها كل القوى واختلاف الاسماء ليس بشىء فى عالم العرفان وهذا اما من باب اسراء حكم الشىء فيما اتحد به (لاتحاد النفس والبدن) وجوداً واما من باب استهلاك البدن وقواه الطبيعية فى النفس وقواها فى السلطة والاقتدار ولايكون البدن عليه الامظهرا لها فتأمل .

واما من باب التأسى بكتاب الله وسنة نبيه ـ ص ـ اطلقت النفس على الامارة واللوّامة فتقابل النفس الملهمة والمطمئنة .

٣ ـ **الروح الانسانى** هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيوانى نازل من عالم الامر تعجز العقول عن ادراك كنهه و تلك الروح قد تكون مجردة وقد تكون منطبعة فى البدن . ـ

الروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى ساير اجزاء البدن .

الروح الاعظم ألذى هو الروح الانسانى : ـ مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها ولذلك لايمكن ان يحوم حولها حائم ولايروم وصلها رائم ، لايعلم كنهها الاالله تعالى ولاينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسمائية و هو اول موجود خلقه الله على صورته و هو الخليفة الاكبر و هو الجوهر النورانى ـ جوهريته مظهر الذات و نورانيته مظهر علمها و يسمى باعتبار الجوهرية **«نفساً واحدة»** و باعتبار النورانية **«عقلا اولا»** و كما ان له تعالى فى العالم الكبير مظاهر و اسماء من العقل الاول ـ والقلم الاعلى ـ والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك له تعالى فى العالم الصغير الانسانى ـ مظاهر واسماء بحسب ظهوراته و مراتبه فى اصطلاح اهل الله و غيرهم وهى : السر والخفاء والروح والقلب

والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس انتهى موضع الحاجة (التعريفات)

فقوله : « نازل من عالم الامر اشارة الى جوابه لسؤالهم عن النبى ﷺ : **يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»** سورة الاسراء (١٧) آية -٨٥- وقوله «منبعه تجويف القلب . اه» يريد به الدم الجارى فى البدن باعتباره ملازما للحيوة التى من اهم صفات الروح الحيوانى والمراد من العروق الضوارب: الشرائين وتقابلها -- الاوردة .

وقوله : «من حيث ربوبيتها» اشارة الى ان للروح الانسانى هوية و شئونا - اى حيثيات . فمن حيث الذات والهوية فهى مظهر الذات المعبود وخالقيته تعالى والاعتراف الضمنى بمخلوقيتها والعجز الذاتى كالميت بين يدى الغسال وهو بمنزلة الفناء فى الحق الجليل فتصير به مظهر الذات الالهية .

وقوله : **«لايَعْلَمُ كُنْهَهَا اِلَّا اللّٰهُ»** اشارة الى قوله تعالى: **«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»** وان معرفة ذات الروح لاتناله ايدى الناس المتوسط ولا تفيدهم ذلك وليعرفوا فقط انها من عالم الامر وانتم من عالم الخلق وامر الرب من شئون الربوبية واين التراب ورب الارباب وهذا التعريف للروح كاف للبشر اذا كان له سمع وبصر وليس كلامه تعالى هذا طفرة اوسكوتا عن الجواب الموافق لما ارادوه كما قد يتوهم . وقوله : «وهو العقل الاول» اشارة الى حديث : **«اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ»**

وقوله :«والحقيقة المحمدية» اشارة الى الحديث النبوى : **«اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ نُورِي»** وقوله: «والنفس الواحدة اشارة» الى قوله تعالى: **«وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»** -- سورة الانعام (٦) آية ٩٨ -

وقوله: « والحقيقة الاسمائية » اشارة الى قوله تعالى عن نفسه **«قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ..»** - سورة الاسراء (١٧) - آية ١١٠ - ان الاسماء تنزل من السماء رحمة ورأفة منه تعالى على العباد كى تمكنهم مناجاة ربهم والافالحق تعالى واحد احد من جميع الجهات والاسماء الحسنى طرق الى الله

كما في الحديث : **« الطرق الى الله بعدد نفوس »** (او انفاس) **الخلائق** » و قوله «وهو اول موجود خلقه الله على صورته» اشارة الى الحديث المشهور : **خلق الله آدم على صورته .**

وقوله : «وهو الخليفة الاكبر» اشارة قوله تعالى : **«اِنّي جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَليفَةً** سورة البقرة (٢) آية (٣٠)

وقوله: «وهو الجوهر النوراني» اشارة الى المرتبة العالية وهي العقل الذي يكون يكون في كشفه الحقايق واسرار الخلقة بمنزلة النور الذي هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وذلك لقوله تعالى : **«سَنُريهِمْ آياتنا فِي الْآفاقِ وَفي اَنْفُسِهِمْ حَتّی يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلی كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ»** ـ سورة فصلت (٤١) آية ـ٥٣ـ والتبين هو الظهور والتجلي .

وقوله : «وهي السر والخفاء . . الى آخر اللطايف» يشير الى اصطلاح العرفاء حيث يطلقون النفس (الروح الاعظم) على واحدة من اللطائف السبع من الانسان المشروحة على طريقتهم باعتبار ان اطلاقها على القلب يغنينا عن ذكر الفؤاد قباله وان اطلاقها على العقل من باب اطلاق الكلي على احدى مراتبه و الروع من حالات الروح وقد اطلقت النفس عليها وقد يذكر الطبع مقام العقل ـ مذكورا بعد القلب وقال المحقق السبزواري: «تطلق النفس على ذات الشيء و تطلق على كمال اول لجسم طبيعي آلي . . و تطلق على جوهر مجرد في ذاته دون فعله عن المادة فتقابل العقل المفارق في ذاته وفعله عن المادة ـ وتطلق على اللطائف السبع وهي الابطن السبعة للنفس او المنازل لها . . . . وتطلق عندهم ـ تاسياً بكتاب الله وسنة نبيه ـ على النفس الامارة واللوامة فتقابل الملهمة والمطمئنة والعقل . . . والنفس الناطقة في اصطلاح الحكيم تطلق على جميع اللطائف السبع المذكورة» (انتهى موضع الحاجة من كلامه باختصار) .

وفي حديث كميل عن علي ـع ـ : **«قال سَئَلْتُ مَولانا اَميرَ الْمُؤْمنين عَلياً (ع) فَقُلْتُ اُريدُ اَنْ تَعرِفَني نَفْسي ؟ قال ـ ع ـ يا كُميل وَ اَیَّ الْاَنْفُسِ تُريدُ اَنْ اُعَرِّفَكَ**

قُلْتُ يامولاى هَلْ هِيَ الأَنْفُسُ واحِدةٌ ؟ قال ـ ع ـ يا كُمَيل انَّما هِيَ اربعةٌ النّامِيةُ النَّباتِيّةُ . وَالحِسّيَّةُ الحَيْوانِيّةُ . وَالنّاطِقةُ القُدْسِيَّةُ وَالكُلِّيةُ الالٰهِيّةُ و لِكُلٍّ مِنْ هٰذِهِ خَمسُ قُوىٍ وَخاصِيَّتان فَالنّامِيةُ النَّباتِيَّةُ لَهٰا خَمْسُ قوى : جاذِبَةٌ وَماسِكَةٌ وَهاضِمَةٌ وَدافِعَةٌ ومُرَبِّيَةٌ (مُنَمِّيَةٌ) وَلَهٰا خاصِيّتان ـ الزِّيادَةُ وَالنُّقْصانُ وَانْبِعاثُها مِنَ الكَبِدِ . وَالحِسِّيَّةُ الحَيْوانِيَّةُ لَها خَمْسُ قُوى سَمْعٌ وَبَصَرٌ وَشَمٌّ وَذَوْقٌ وَلَمْسٌ وَلَهٰا خاصِّيَتانِ الشَّهْوةُ وَالغَضَبُ وَانْبِعاثُها مِنَ القَلْبِ (وهذا الارجاع لا ينافى قول الحكيم وصفها و تسميتها بالقوى الدماغية لان الروح البخارى ينبعث من التجويف الايسر من القلب اولا ثم يصعد فى مسلك بعض الشرائين الى الدماغ فيبرد فى تجاويفه فيعتدل ويصير مطايا القوى الدماغية . عن المحقق السبزوارى) .

والناطقة القدسية لها خمس قوى : فكر و ذكر و علم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث و هى اشبه الاشياء بالنفوس الملكية و لها خاصيتان ـ النزاهة و الحكمة . و الكلية الالهية لها خمس قوى بقاء فى فناء ونعيم فى شقاء وعز فى ذل وغنى فى فقر وصبر فى بلاء و لها خاصيتان الرضا والتسليم و هذه التى مبدئها من الله و اليه تعود قال الله تعالى : « ونفخت فيه من روحى» (سورة الحجر (١٥) آية ٢٩ ـ ومثله ايضاً فى سورة ص (٣٨) آية ٧٢)

وقال تعالى: « ياايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية » (سورة الفجر (٨٩) آية (٢٧) والعقل وسط الكل».

اقول ـ كلامه ـ ع ـ هذا يطابق تماما ماعليه ارباب العرفان كمامر منا و انما تقسيمه النفس لاجل تفهيم الغير وشرح الموضوع .

بقى من المقدمتين بيان الفروق بين بعض الكلمات المربوطة بالمقام

(الفرق بين الحياة و النماء ان الحياة هي ما تصير به الجملة كالشيء الواحد

فی جوازتعلق الصفات بها فاماقوله تعالى: «فأحيينا به الارض بعد موتها» (سورة البقرة (٢) آية ١٦٤) فمعناه انا جعلنا حالها كحال الحی فی الانتفاع بها والصفة لله بانه حی مأخوذة من الحياة على التقدير لا على الحقيقة كما ان صفته بأنه موجود مأخوذة من الوجود على التقدير وقد دل الدليل على ان الحی بعد ان لم يكن حيا حی من اجل الحياة فالذی لم يزل حيا ينبغی ان يكون حيا لنفسه والنماء يزيد الشیء حالا بعد حال من نفسه لا باضافة اليه فالنبات ينمو و يزيد و ليس بحی والله تعالى حی ولا ينمو و لا يقال لمن اصاب ميراثا اواعطى عطية انه قد نما ماله وانما يقال نما له اذا زاد فی نفسه . والنماء فی الماشية حقيقة لانها تزيد بتوالدها قليلا قليلا وفی الورق والذهب مجاز فهذا هو الفرق بين الزيادة والنماء ويقال للاشجار والنبات نوام لانها تزيد فی كل يوم الى ان تنتهی الى حد التمام - نقل من الفروق اللغوية لابی هلال العسكری)

اقول : فی اكثر كلماته نظر بالترتيب الاتی :

قوله - «الحياة هی ما تصير به الجملة كالشیء الواحد فی جواز تعلق الصفات بها»

اقول اولا ان هذا الكلام لا يصح ان يكون تعريفا للحياة بل الاحرى فی التعريف بالرسم ان يختار اخص صفات المعرف كقابلية الحركة والاحساس فی الجملة اقتضاء بالحياة كما هو المعروف واما صيرورة جملة الحی بها كالشیء الواحد - خاصة ثانوية بعيدة للحياة كما هی بعيدة عن الاذهان عند اطلاق الحی - مضافا اليه صدق هذا التعريف على قوة الالتصاق بين اجزاء الجسم وهی من مظاهر القوة الجاذبة و فروعها فلا يكون مانعا للاغيار ! . ثم اضافته بقوله (. . فی جواز تعلق الصفات بها) فی غير محله لان الجواز وعدمه انما هو بالنسبة الى الاستعمال والاسناد وهو خارج عن مرحلة مفهوم لغة الحياة ويجب ثبوت الموضوع قبل حمل حكم عليه .

وقوله : «فمعناه انا جعلنا حالها كحال الحی فی الانتفاع بها» اشارة الى اسناد الاحياء ای جعله تعالى الارض حية من باب الاستعارة التخييلية والمكنية المتوقفة على التشبيه الخفی المضمر ويكون من قبيل قول الشاعر :

واذا المنية انشبت اظفارها الفيت كل تميمة لا تنفع

اوان اسناد الحياة الضمنی والموت الى الارض - من باب التوسع كما يصح عندی

ان تكون الاية من المجاز فى الاسناد كقولك ـ جري الميزاب ـ فمعنى الاية على هذا الفرض «فاحيينا به نبات الارض واشجارها بعدموتها» .

ولايخفى ان للحياة كالموت اطلاقات فان صح ان يكون للحياة مراتب مختلفة كان اسناد الحياة الى النبات حسب مرتبته واستعداده ـ حقيقة ولكن لو كان كذلك لزم ان يكون للموت المقابل له ايضاً مراتب والمشهور بين اهل العلم انه امر واحد بسيط لايتجزى ولذا لايشتق منه افعل التفضيل وهذا مع قطع النظر عن قول اهل المعرفة بان الموت اقسام اربعة : الموت الاحمر و..

ثم انه ربما يتوهم من سياق الاية كما سيذكر ان الموت السابق ذكره على الحياة امر سلبى وحرمان من نعمة الحياة والذى قد انعم الله على عباده هو الاحياء وفيه نظر لان التحقيق ان موت الاحياء مقدمة لتعقب نعمة الحياة مضافاً اليه ان الشيء اذا وجد لايفنى من نفسه وانما يتشكل الشيء ويتطور وكل صورة منه مقدمة وعلة معدة باكتسابه القابلية لدرجة فوق ماكان عليه فالموت فى الحقيقة تجديد الحياة واستدعاء للفيض بلسان الاحتياج وهذا ظاهر فى موت الانسان اذليس الموت الاخلعاً ثم لبساً وان شئت فقل تلطيف للبس ولباس كثيف فهو امر وجودى كما فى الدعاء .. يا من خلق الموت والحياة ..) والخالق لايصدر منه بالذات الا الخير وقد جعل الموت وخلقه فى عرض الحياة بل ومقدما عليه كما فى الاية : **«وَعَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ»** ومن آيات الخلق قوله تعالى : **اَلَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً»** سورة الملك (٦٧) آية (٢)

ووجه تقديم الموت على الحياة للتبشير وتعليم التفائل بمستقبل احسن واعلى من قبله . واما ما فى دعاء الجوشن الكبير : **«يامَنْ قَدَّرَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ..»** فالشر مقدر بالقدر العينى اى القابل للزيادة والنقصان لافى القضاء لانه عالم تصالح الاضداد بريىء عن الشرور وتقدير الشر بالعرض وفى دعاء تكبيرات الافتتاح : **«لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ اِلَيْكَ...»** وهذا صريح فى نفى الشر وانتسابه اليه ـ وفى هذا التجديد سر الخلقة وبقاء النوع فان الخلايا البالية من البدن تغادر وتفرغ محلها لحلول خلايا أخر ـ بفاصلة او بغيرها ـ ريانة وفى بحبوحة الشباب والنضارة وهذا التجديد وهو نوع من النماء والزيادة والتكامل يمكن تصوره بالتوالد كما هو المأنوس به لدى البشر ويمكن عود الروح بعد مفارقتها البدن

الى نطفة اخرى اكثر استعداداً و قابلية لتعلق روح خاصة به كما عليه الروحيون فى هذا العصر الاتمى .

وقوله تعالى : « وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ... »

سورة العنكبوت (٢٩) آية ٦٤ - حكاية عن ان كل شيء في الاخرة يترائى موجوداً حيا لانها دار الكشف ويوم تبلى السرائر .

قوله: «والصفة لله بانه حي مأخوذ من الحياة على التقدير» ومعنى فرض تقديره ان في مفهوم الحياة منطوشيء من مسبوقيته للعدم كما يترائى في جميع الاحياء الموجودة باعتبار انها كساير الموجودات من مقولة الممكنات وهي حادثات وعليه يكون المراد من وصفه تعالى بالحياة ان له تعالى صفة كمال لايمكن ان يعبر عنها بحيث يوافق مقصود المتكلم الابان يقال هو حي ولكون حياته لايعقل ان يكون مسبوقا بالعدم فهو حي بالذات وهذا نوع من الفرار لما يترتب على مثل هذه التعبيرات من توهم التركيب في ذاته اى احتياجه اوتعلقه بالعرض ولكن التحقيق عندنا غير هذا فالذى استفدناه من كلمات آل البيت واهل العصمة فى خطبهم فى التوحيد ان اطلاق الصفات الثبوتية على الله تعالى يكون من باب اياك اعني واسمعي ياجارة واختيار هذا النوع انما هو لرعاية ما استانس الناس به من وصف الاشخاص بالصفات الكمالية ولكن الامام عليه السلام اراد منها نفى النقص والعيب المستفاد من اضداد تلك الصفات فاذا قلنا - الله حي - اى لايتصف بالموت و ما بمنزلته وهو نقص له و لو كان مراد الواصف اثبات الحياة له كما هو ظاهر التعبير لزم منه ان يكون حياته وصفته الجمالية امراً حادثا فيه وقد احتاج اليه وهكذا اذا قلنا انه تعالى عالم - اى ليس بجاهل و قولنا - الله قادر - اى ليس فيه العجز فهو فوق الحياة و فوق العلم وبعبارة اخرى هو معطى الحياة والقدرة والعلم وغيرها من الصفات الكمالية اى هى من سنخ الممكنات والمخلوقات وشأن الخالق فوق ذلك كله و هذا هو التوحيد الصفتى .

والدليل على فساد ماذهبوا اليه ممن اعتمد مستبدا على فهمه القاصر من ان له صفات ثبوتية وهو موصوف بها !

ان اتصاف شيء بصفة ما - معناه قابليته لاتصافه بطرفها الاخر - اى لايحل العلم فى محل لايقبل الجهل فكلما اتصف ذات بصفة فمعناه انه قابل لضدها ايضا فهو ممكن لا محالة فالانسان يصير عالما بعدان كان جاهلا ومالم يقبل اتصافه باحدهما ذاتا لايمكن ان يتصف بالاخر فالجدار ليس بجاهل لانه لايقبل العلم اى قابلية الذات لشيء تحكى عن امكان اتصافه بضده فلو اتصف الله بالعلم فمعناه انه يقبل الجهل ايضا اى قابل لاتصافه بالجهل و كذا اتصافه بالقدرة يستلزم امكان اتصافه بالعجز وهكذا الامر فى كل الصفات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هذا .

واما على زعم جماعة من المسلمين ومن يحذو حذوهم فهم فى كفر ضمني وشرك خفى وقد قال علي - ع - ضمن خطبته الغراء في التوحيد : **« ... وَكَمالُ مَعْرِفَتِه نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ تعالىٰ لِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّها غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أنه غيرُ الصِّفَةِ ... »**

قوله : «فالنبات ينمو و يزيد وليس بحى» فى نفيه سلب الحياة مطلقا عن النبات نظر لما ثبت اخيرا بان النباتات لها قوة الاحساس والنباهة بل الشعور والذكاء بل التمييز بين ما ينفعها ويضرها على مراتبها وفيه صنفت مقالات ومشاهدات من علماء حياة النبات مع ذكر شواهد حسية عليه كماهو كذلك فى الاوراد والازهار - راجع كتاب ذكاء الاوراد للفيلسوف موريس مترلينگ - حتى انه شوهد لبعض الاشجار حس الاصطياد فان اقرب منه الصيد جذبته واحيانا تحركت اغصانها نحو الصيد واخذته بسرعة مثل الحشرات - و بدون مهلة لفرارها

و قال تعالى : **« وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ »**

سورة الاسراء (١٧) آية ٤٤ «بتاء الخطاب او ياء الغيبة - على اختلاف القرائتين وسر عدم الفهم على فرض التاء ان لسان النبات غير لسان الحيوان - كما ان لسان الحيوان غير لسان الانسان فلسان النبات ابعد منا بمرتبتين و لكن البشر يمكن فهم لسانه و ادراك حالاته بقوة الشعور و التدبر فى عالمى النبات والحيوان كما بينوا شيئا يسيرا من كثير منهما .

ومن ارادالتفصيل واثبات الروح وبقائه فليراجع كتاب شموس الحقايق في اثبات الروح و الخالق تعريب الشماس فونبوس الخوري ورسالة السيكولوجيا والروح بقلم احمد فهمي ابوالخير ومؤلفات صدرالدين الشيرازي والمحقق السبزواري و غيرهما .

«الفرق بين الحياة والروح» ان الروح من قرائن الحياة والحياة عرض و الروح جسم رقيق من جنس الريح وقيل هو جسم رقيق حساس وتزعم الاطباء ان موضعها في الصدر من الحجاب والقلب ، وذهب بعضهم الى انها مبسوطة في جميع البدن وفيه خلاف كثير ليس هذا موضع ذكره والروح و الريح في العربية من اصل واحد و لهذا يستعمل فيه النفخ فيقال نفخ فيه الروح وسمى جبرئيل عليه السلام روحا لان الناس ينتفعون به في دينهم كانتفاعهم بالروح ولهذا المعنى سمي القرآن روحا ـ الفروق اللغوية» .

اقول ـ قدعلم ممامر ان الموت والحياة من مقولة العرض ولكونهما موردا الخلق و متعلقه كما في الاية فهما من الاعراض المتأصلة لا الاعتبارية المحضة كجعل الماهية قبال اصالة الوجود تحليلا . و قد علم ايضاً ان مرجع اختلاف العلماء من الفلاسفة والاطباء والصوفية والعرفاء ان لم يؤل الى اختلاف الروح والنفس في الدرجات والمنازل فهو اختلافهم في الموضوع و يكون من قبيل الشبهة الموضوعية ولعل الوجه فيه اقتصار كل منهم في النظر الى جهة من الجهات فقط

«وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا» سورة البقرة آية ١٤٨ ـ **«كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»** سورة المؤمنون (٢٣) آية ٥٣ وايضاً سورة الروم (٣٠) آية ٣٢ ـ وعليه فكلهم صادقون ـ كما قال الشاعر :

عباراتنا شتى و حسنك واحد   و كل الى ذاك الجمال يشير

وانما قلنا ذلك بالنسبة الى عصورهم ومحيطهم ولعل البشر سيهدى او اهتدى الى كشف ماهو اعلى والطف مماذكر كله كما عليه الروحيون في العصر الاخير فيكون ما سبق منهم بالنسبة الى الرأى الاخير باطلا و بحكم ليس اوخبر كان و امرا منسيا هذا وسيذكر عقائد الفلاسفة ومسالك العلماء ومن تبعهم بشأن الروح وبقائه .

«**الفرق بين الروح والمهجة والنفس والذات** - ان المهجة خالص دم الانسان الذى اذا خرج خرجت روحه وهو دم القلب فى قول الخليل . والعرب تقول سالت مهجهم على رماحنا ولفظ النفس مشترك يقع على الروح وعلى الذات ويكون توكيدا يقال خرجت نفسه اى روحه وجائنى زيد نفسه بمعنى التوكيد و السواد سواد لنفسه كما تقول لذاته والنفس ايضاء الماء وجمعه انفاس قال جرير :

تعلل و هى شاغبة بفيها بانفاس من الشيم القراح

والنفس ملاء الكف من الدباغ (اى ما به التليين وازالة مالا يرغب) والنفس التى تستعد بمعنى الذات ما يصح ان تدل على الشيء من وجه يختص به دون غيره واذا قلت هو لنفسه على صفة كذا فقد دللت عليه من وجه يختص به دون ما يخالفه . وقال على بن عيسى الشيء والمعنى والذات نظائر و بينها فروق فالمعنى المقصود ثم كثر حتى سمى المقصود معنى و كل شيء ذات و كل ذات شيء الا انهم الزموا الذات الاضافة فقالوا ذات الانسان وذات الجوهر ليحقق الاشارة اليه دون غيره . قلنا و يعبر بالنفس عن المعلوم فى قولهم قد صح ذلك فى نفسى اى قد صار فى جملة ما اعلمه ولا يقال صح فى ذاتى - الفروق اللغوية» .

بقاء الارواح

قال تعالى : «أفعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد» سورة ق (٥٠) آية ١٥ ليعلم ان عقائد الناس ومسالكهم بالنسبة الى بقاء الروح وعدمه و كذا تحقق حياة آتية لكل نفس من النفوس - تنقسم الى خمسة اقسام :

١ - **عقيدة الماديين** -- وهى ان الذكاء و خاصية ادراك الانسان من خواص المادة وقد تحققت ببدنه وبموته تموت بلا بقاء اثر لهما فى عالم الوجود !

نتيجة هذه العقيدة ان الانسان - قبل حياته الجسمانية وبعدها - لم يكن شيئاً مذكوراً وبما ان الانسان ليس غير المادة وخواصها فلا يحق له ان يطلب غيرها بل اللازم ان يجرى على مقتضى شهواته من الهوى والاحساسات وانما العلائق الاخلاقية تثبت و تدوم بقدر

ما تمس المقاصد الدنيوية و تضمنها و تؤمّنها وهى بعد الموت تكون متلاشية ومنهدمة من اصلها وما جرى عليه من الالام والمظالم يبقى بلااجر وعقاب واذا ضاقت الدنيا عليه فلا علاج له الا الانتحار فله ان يسعى وراء نفعه الفردي ويرجحه على انتفاع غيره وان كان جزئيا له وقد ترتب على المجتمع به خطرا عظيماً و ظلماً كبيراً - و عليه فلا بقاء للروح وحياته بل عد ذلك لدى هذه الفرقة من الناس - من الخرافات والموهومات .

٢ - عقيدة الوحدتيين - (وهم الاكثر من الصوفية) وهى ان الروح ذاتاً وجنساً هو الله وهما واحد حقيقة و ان اختلفا صورة واسما . والروح شعاع من الكل و هو الله وعند ما تولدت الروح تتعلق بالبدن وتكون معه مادامت الحياة وبعد الموت ترجع اليه تعالى كقطرة تعود الى البحر فهى فى هذا التحول كشىء لم يوجد وانما زالت عنها شخصيتها المتدلية به تعالى .

والنتائج الاخلاقية لهذه العقيدة عين مايترتب على عقيدة الماديين .

٣ - عقيدة الالهيين - وهى انه تعالى موجود وله صفاته الالوهية وهو خالق الكل وانه خلق المادة والقوة على نحو التمام والكمال وقد قرر من القوانين ما يدور عليه العالم باسره ومن نفسه بحيث استغنى من التصرف فيه ومنهم من يعتقد انه تعالى باق على تصرفه بعد الخلقة فى كل الامور وفى كل وقت والروح احدى المخلوقات بحيث ان بلغت وحازت الدرجات العالية فهى باقية والا فستفنى وتضمحل و **(كُلُّ شَىْءٍ هالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ)**

٤ - عقيدة المذهبيين - وهى ان الروح تبقى بعد الموت وتبقى شخصيته كما كان والانسان يجرى بماله وعليه سواء كان ذا اعمال صالحة فى الدنيا اوذا اعمال سيئة وانه تعالى لم يخلق الناس على السواء بل يختص برحمته من يشاء وقد جعل لبعضهم الغناء و الحرمان من النعم قليلا اوكثيرا وقد انحصرت حياة كل فرد من البشر بدورة واحدة (دون تعدد حياة متوالية) وعمليات كل فرد فى هذه الحياة بالنسبة الى الاخرة كنقطة صغيرة وهى التى تعين للانسان مقدراته الى الابد !

٥ - عقيدة الروحيين - وهى ان لروح كل فرد حياة عديدة متوالية لاتعد ولا تحصى - حسب العادة - وقد قضت منها قسطاً كثيرا او سيموت حسب الظاهر ويعود ثانية

وثالثة الى مالايعلم الا الله وفى كل عودة للروح من حيث مراتبها الاخلاقية يختار مقاماً اعلى و محلا انسب بحالها ويسعى نحو الرقى والكمال النفسى الاخلاقى فلايتنزل الى مادون ماهوفيه وبقاء الروح ممتد وحياتها لانهاية لها .

المقام الاول

المستفاد من تاريخ الانسان ونفسه ان مفهوم كلمة **النفس** كان مركوز ذهن البشر من ابتداء تاريخ حياته على مانعلم وانما المجهول - حتى لدى المتفكرين فى كل قرن وعصر - حقيقتها وماهيتها بل و كثير من صفاتها الاولية و خواصها الطبيعية وماعرفوها به لم يلبث مدة الاوقد تبدلت الفكرة فيها لان المطلوب كشف الحقيقة والانسان معترف بانه يخطىء و ينسى و عليه تحول معنى النفس و مفهومها بتبدل الافكار و تحولاتها المتتالية - وفق قانون الاستكمال - وقام مقام الامر المادى لمعنى النفس - بانتهاء حركتها العرضية و حذف الزوائد - امر آخر اقل كثافة وابعد نظرا و اعمق تأملا و هكذا من اللطيف الى الالطف ثم الى اشد لطافة - فى حركتها الطولية - لان قانون التكامل سائق الانسان لان يتطور من الادنى الى الاعلى على التوالى و ارتقائه يستدعى التفكر الصحيح المداوم والسعى و العمل - وفق القانون الطبيعى وعلى مقدار استعداده و هو المعبر عنه بالقضاء والقدر .

انظر ايها الانسان المهذب فيما جرى لفهم حقيقة النفس فى ادوار البشر فالاقدمون من الفلاسفة على اختلافهم ان جوهر النفس هى - النار - (قول ديموقريت) تارة - وهى - الهواء اللطيف - (بزعم الرواقين) اخرى وهى - العقل - عند غيرهم - ثالثة .

اما هرقليت فيذهب الى انها - الحركة - وغيره انها - ريح - اوشعاع من الكواكب .

ويدعى فيثاغورث انها - عدد محرك - وهپون انها - نطفة وديناركي يدعوها - مزيجا مؤتلفا - والبعض يجعلونها - دما - وغيرهم - ملاكا - الى غير ذلك مما هو اشبه باضغاث احلام ليس فيها شىء من الصواب !

دع هذه الاقوال الباطلة فى مسئلة جوهر النفس وانظر فى تعريف النفس بالخواص

والآثار فمنهم من يذهب الى ان النفس خلقت للملذات ومنهم ان غايتها الشر ويزعم الغيرانها تابى الخير والشرمعا ومنهم من يقر بخلودها و غيرهم يرون انها قابلة للموت ويرتأى البعض انها تعيش مدة بعد الجسد ثم تفنى والبعض انها تتقمص في جسد الحيوانات اما لتبقى فيها و اما لتحول الى هيئات شتى و ذهب آخرون الى انها تبقى الوفا من السنين الى غير ذلك مما اختلافهم يبلغ اربعين ونيفا (راجع كتاب السماء والعالم من البحار) مماشره وضرها اكثر من خيره و كذبه اشد من صدقه وقشره اضخم من لبه الا ما ندر صوابا فيه من بعض الجهات حسب افكارنا الحالية !

فماهي نفسي التي بين جنبي "هل هي فانية فواحسرتاه او انها ذرات متناهية في الصغر فاكون تارة ماء وتارة هواء واخرى ناراً وحينا سبعا وآونة قردة اوانى اكون كلها ؟ ! وهذا بالنسبة الى مامضى على النفس من الوجود - اوانها باقية فكيف اكون بعدئذ (هذا ما اشار اليه هرمياس الفيلسوف في القرن الثاني للمسيح باختصار من كلماته)

وفي العصر الاخير من زادوا في الطنبور نغمة اخرى وقالوا بانها خاصة التراكيب الذرية والخلايا البدنية وان شئت فقل انها مجتمعة من امتزاج الاخلاط الاربعة التي في الجسم وهي الدم والبلغم والمرة اى السوداء والصفراء وآخرون ظنوا انها من مزج البدن الى غير ذلك من الظنون الفاسدة والاراء المتضادة !

هذا مجمل اوفهرست من تاريخ **علم النفس** (ومن اراد التفصيل فليراجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم) .

وعلى كل حال فالذي يهمنا في المقام ماعليه فلاسفة اليوم والمحققون وقد قلنا ان مسئلة النفس كانت من قبل - كما هو الحال - مركوز الاذهان السالفة وذلك للفرق المحسوس بين الانسان الحي و الميت - والحياة دليل وجود شيء فيه غير البدن و اعضائه مسمى **بالنفس** وهو المتحرك للانسان ولكن هذا الانتقال من الانسان لاينفع فيما نحن بصدده وهو النفس المدركة للماهيات والكليات المستنبطة اذ الحياة من اخص آثار النفس الحيوانية فلا بد وان يكون الموجب لاثباتها ملاحظته انه يدرك مالا يمكن للحيوان ادراكه وهو المدرك العالم والفاعل الناطق ولازم الموجود قبال البدن

ان لا يكون جسما ولاجسمانيا ولامتحيزا وانما له تعلق بمملكة البدن و لايكون هذا التعلق من قبيل الجزء بالكل او بالعكس ولاتعلق الجنس بالفصل او بالعكس ولاتعلق العلة بالمعلول او بالعكس وقد يصح تشبيه المورد بتعلق الماء بالتراب حيث ان لكل تربة وارض خاصة بها تفترق الاثمار وانواعها الى غيرذلك من الامثلة مع التوجه الى عدم اعتبار خصوصياتهامن مادية احد الطرفين اوكليهما بل اللازم الغائها كي يتقرب الى فهم تلك العلاقة المعنوية فليس كتعلق العرض بموضوعه بحلول الروح فى القلب والدماغ والعلم فى العالم ولا كتعلق المظروف بظرفه كماء الورد فيه والدم فى البدن و لاغيره مما يكون التعلق بين جسمين بل تعلق النفس بالبدن - و هى جوهر و ليست بعرض وهى حية بذاتها - نظير تعلق خاطرة ذهنية باخرى المسمى بتداعى المعانى - فى علم النفس - اونظير تعلق الخالق بحياتى وجميع شئونها و كتعلق المعنى بلفظه الحاكى عنه و كتعلق نور الشمعة بالمرآت قبالها و كتعلق نور الشمس بالموجودات و هى مادة الحياة كل ذلك من باب تشبيه امر معنوى معقول بامر حسى تقريبا للمراد بالاذهان وبفرض ان الشمس بمنزلة القوة المدبرة للبدن وقد تجسمت وتصورت بصورة الماده وهكذا الشمعة ولا بأس بهذا التشبيه او التنزيل باعتبار ان القوة المدبرة المعبر عنها بالنفس بذاتها وان كانت مجردة ولكنها لا تزال مقترنة ببدنها الروحى اللطيف - المسمى بالاثير - قبل التعلق وحينه وبعد الفراق عن البدن المادى وقد عبر عنه بعض محققى القرون الاخيرة بالبدن البرزخى - المثالى - وبهورقليا فى الازمنة الغابرة - وفى عصرنا الحاضر قد عبر عنه بالبدن الروحى وباللغة الفرنسية - پريسپرى - و العلم الباحث عن الروح (اعم من ان يكون متعلقا بالبدن العنصرى بالفعل اوكان خارجا سواء أكانت قبل التعلق او بعده) يسمى بمعرفة الروح - و بالفرنسية « اسپرتيسم » ومادام متعلقا ببدنه العنصرى يسمى العلم المتعلق به وباحواله - بعلم النفس - وبالفرنسيه: «پسيكولوژى - ومن هذا يعلم ان مفهوم الروح اعم من مفهوم النفس - من حيث الموقع ومتعلق البحث . .

وبالجملة - فالتعلق بين النفس والبدن - تعلق تدبيرى - كتعلق المعلم بالمتعلم وكتعلق الموسيقار بآلته المطربة و كتعلق الاصل بالفرع من دون عكسه مع التوجه

الى ان وجود الاصل لايستلزم وجود الفرع وان كانا متلازمين حين حدوث النفس بناء على القول- بان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء - وهو صحيح عندنا فى الجملة لامطلقا على ما ياتى .

«ولفظ الاسم و ان وقع بالاشتراك على معان كثيرة كاطلاقه على الخالق و التعبير عن الذات الالهية بالنفس الالهية و اطلاقه على مجموع الانسان من النفس والبدن كقوله تعالى : **«مَنْ اَحْيٰاهٰا فَكَاَنَّمٰا اَحْيَا النّٰاسَ جَمِيعاً»** سورة المائدة (٥) آية - ٣٢ - واطلاقه على دم الحيوان كما يقال النفس الحيوانى و اطلاقه على القوة الحساسة التى فى الحيوان والقوة المنمية للاجسام النباتية واطلاقه على القوة الناطقة للانسان القابلة لتقبل العلوم واطاعة الاوامر الالهية وتميز الحق من الباطل والحسن عن القبيح ولها القدرة على استخراج الصناعات و استنباط الامور الخفية بالقياسات وغيرها (كل ذلك اما بالتشبيه او بالتنزيل او بالاستعارة او الكناية وغيرها من اشكال قانون التوسع والتغليب .

ولكن المطلق منه ينصرف الى ما نحن بصدده من نفس الانسان) و هى جوهر لقبولها الاضداد كالاجسام فتقبل العلم والجهل والفضائل والرذائل والخطاء و الصواب وهذه وامثالها اعراض ولاوجود لها الا بموضوعها وهى النفس وهى ليس بجسم ولا مركب اذ ليس له ابعاد ثلاثة والجسم جوهر حسى والنفس جوهر غير حسى والجسم يقبل الاعراض الحسية و النفس تقبل الاعراض المعقوله كعلم المنطق و الهندسة النظرية و علم الرياضيات فهو جوهر بسيط .

وقد يطلق اسم النفس و يراد منها الحياة لكونها اساس و اقدم ساير صفاتها و اظهرها (ولكن فى هذا الاطلاق نظر لانه يلازم وحدة النفس الحيوانية هى والنفس الناطقة كلاهما مرتبتان مختلفتان درجة ونوعا واثرا) .»

فما ذكر بين الهلالين من معانى النفس- مقتبس من رسالة فى النفس لابن العبرى ابى الفرج الملطى . ثم الذى يذكر فى المقام من جعل الجسم و المواد قبال النفس والقوة فهو محدود و بالنسبة الى مقام البحث و الا فالجسم هو القوة فى حالة الخمود و

الركود والتحول بينهما قانون طبيعى قد يتقدم احدهما على الاخروقد يتاخر كذلك -

و اما القوة الحيوية فهى الشاغلة عالماً آخر غير عالم المادة والماديات وتكون ذات مراتب متفاوتة تجردا ولطافة ولكنها لاتتحول من درجة عليا الى درجة سفلى بل سيرها صعودى ابداً ولانزولى- و راس المال لها-التكسب والاستكمال بالاعمال والنية جوهرها و بمنزلة الروح لها و لذا - يكون اثرها فى عالم الامراشد وانفذ كما فى الحديث .

(نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ) والتكفير والحبط لهما شأن عظيم و تأثير غير قليل بالنسبة الى هذا البحث و بعبارة اخرى ان الاعمال مقتضيات لاثارها المشهودة او الموعودة بها ولذا - قد يوجب العمل السيىء التالى صيرورة العمل الاول الحسن السابق عليه - خنثى وبلا اثر كما هو معنى الاحباط فهو كمن زرع نخلا او بستاناً ثم احرقها بعملما - وقد يكون التالى عملا صالحا ضد العمل الطالح الاول فيذهب به . كما قال تعالى **«إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»** سورة هود (١١) آية ١١٤ - مضافاً اليه ان ليست كمية العمل (ممدوحاً اومذموماً) مؤثرة فى ترتب النتيجة عليها مثل مايترتب على العمل من حيث الكيفية (الاعم من الحسية والمعنوية)و لذا صح تخليد الكافر فى النار ابداً و تخليد المؤمن فى الجنة جزاءاً لماكانا عليه من النية الحسنة و السيئة و كان الحديث بشان النية فى كمال المتانة وعين العدل والنصفة .

ولنرجع الى ما كنا فيه من سير النفس الناطقة من الدنيا الى العليا-حسب الفطرة - فان اختل امرها وتوقفت او تحركت نحو الوراء و استمرت متحركة فى خط عرضى منكسر اومنحن ومعوج فهوناش من عوارض مانعة لها عن سيرها الطبيعى .

ففى العصور الاخيرة ذهب الفلاسفة والاكثر من علماء النفس الى البحث عن عقلية الانسان التى هى ملاك ادراكه و علمه بالتفكر و الاستنتاج الى استخراج القواعد و الكليات باعتبارها اظهر مظاهر النفس البشرية و اخص خواصها اما بالفرضيات و النظريات الفلسفية واما بالتحليل النفسى و بعد المداقة والتعاون المتبادل فى تحقيق القوة العاقلة وارجاع حالات الانسان العقلية ولاسيما الامراض العقلية اليها - انكشف لهم ان الظواهر العقلية لاتكفى لحل مشكلات بعض الامراض النفسية وبقوا حائرين

وفي حين الوقت مجدين في استكشاف طرق لكشف اسباب بعض الاسفار النفسية كالهيستريا والصرع وغيرهما مماهو معروف لدى الاطباء العاديين و الروحيين وبالنتيجة قدقام من بينهم الطبيب الاطريشي ـ فرويد ـ وتوفق بعد التعمق الكثير والممارسة المستمرة و الدائمة الى كشف امر مجهول **هو العقل الباطن** المعبر عنه **بالضمير المخفى** تارة و **العالم المغفول** اخرى **وبالعالم اللاشعورى** ثالثة **وبالعالم الغير المستشعر** رابعة الى غير ذلك وبعد التدبر ومطالعة حالات المرضى بالامراض الروحية بدقته المستمرة ادعى ان هذا القسم من العقل محتو على غرايز و احساسات مستورة مختفية لا تظهر منها الا متى حركها موجبات خارجة فتقفز من الخزانة المغفولة الى المسرح العقلى المتظاهر و تعمل عملها المقتضية له و كل من هذه الغرائز خلاصة او عصارة من حوادث وقعت للانسان قبل عروض الانحراف المسمى بالمرض النفسى اى ايام طفولته و شبابه وبلوغه له وقد اكده و اعتقد به عقيدة راسخة بسبب تأكده بصدقه على موارد عديدة ـ حسب اقرارات المرضى و اعترافاتهم بماجرى عليهم ايام حياتهم المارة فى ادوار مختلفة من حياتهم الفعلية فمثل ـ فرويد ـ و من تبعه ووافقه من اطباء حاذقين فى مهنتهم عدة غير قليلة وشهدوا بالمعاينة والحضور لدى عمليات فرويد الطبيب العصبى و الروحى ومعالجاته الروحية وهذا الاكتشاف غيّر منهج العلماء النفسيين فى تدوين علم النفس فادخلوا فى تصنيفاتهم بابا يختص بموضوع العقل اللاشعورى وماله ولكن بما ان البشر فى تطور مستمر وساع دائما نحو الرقى والكمال و كلما تقدم شبرا فى الكشف تبين له وجود مجهول هامّ آخر لم يخطر قبل ببال احد .

لذلك قام رجال اخر كاشفين الرمز الاصلى لشخصية الانسان وهو ان النفس جوهر مستقل قد يكون مجرداً عن بدنه العنصرى مكتفيا ببدنه الروحى طائرا فى فضاء لا يتناهى وقد يتعلق ببدن عنصرى كان متناسباً له من حيث الكيفية واستعداده لقبول العطية وقد يخرج عنه حرّاً غير مقيد بهذا البدن العنصرى الذى كان له آلة و وسيلة للرياضة وتعلم ما يرقيه و يهذب اخلاقه و عند ما فسدت و بطلت غير مستفادة للروح تركه و انطلق ليرى ما فعله من الاثر ايام مكثه فى هذه الدنيا ـ والذى ترتب على هذا الاكتشاف

وما اتصل به من الحقايق هو انكشاف بطلان مازعمه مثل -فرويد- واتباعه من الماديين من ان لعقل الانسان المادى تموجات قائمة بالمخ تظهر واثرها ان الانسان يتعقل ويتفكر فاساس التعقل والتفكر الذى هو المميز للانسان عن عالم الحيوانات - هو نوع مخه وتراكيبه و تداريزه و كيفية تشكلاته الملازمة غالباً او فى الجملة لمقداره الكمى وليست حقيقة النفس على زعم علماء التحليل النفسى امراً موجوداً مستقلا بذاته وهذا هو الذى ابطله علماء معرفة الروح واثبتوا بان النفس جوهر مجرد مستقل بالذات والآثار النفسية وان ظهرت من المخ ولكنه محل ظهور آثار القوة العاقلة وهو بمنزلة المرآت والآثار بمنزلة الاشباح المنعكسة فيها - وعلماء التحليل النفسى زعموا انها من ترشحات المخ وتموجاته المختلفة الآثار وكأن علماء معرفة الروح يقولون ان اتصاف مخ الانسان بالآثار العقلية وصف بحال متعلق الموصوف و لا وصف بذات الموصوف (المخ) كما توهمه الماديون .

هذا احد اشتباهات متصدى التحليل النفسى والدليل على صحة هذا الرد هو ان المعرفة والعلم بامر اوامور لايتوقف على وجود المخ دائماً فقد يعقل الانسان الواقعى من غير مخ كما وقع فى التنويم المغناطيسى فان العامل اذا جعل المعمول تحت سلطته واوامره فقد يرسل روحه الى محل بعيد عن منام الشخص ليعمل عملا ما بان ينقل مثلا شيئاً هناك الى محل آخر فتذهب الروح ثم ترجع فاعلة ما كانت مأمورة به من غير ادنى تخلف ونقص فتخبر العامل بما فعلت ثم ان اراد العامل يوقظ معموله من نومه - وهكذا مما يثبت ان الانسان الحى له ان يفعل من غير مخ .

وثانى الاشتباهات - ان الطرق التى اختارها -- الاطباء البسيكولوجيون للعلاج الروحى لم تكن ناجحة فى جميع الموارد بخلاف مسالك الروحيين حيث يرتبط العامل بروح المريض الروحى من طريق التنويم المغناطيسى و يأخذونه باللطف والحنان واعطاء دستورات سهلة مشروعة فيه النجاح الباهر - بخلاف اصحاب التحليل النفسى فانهم كثيراً ما يكلفون المرضى الروحيون باعمال يرتكبونها وربما تكون مخالفة للاجتماعية و ضد العرف العام والعادات المباحة - بزعمهم ان الغريزة الجنسية التى

هى بزعمهم اعظم الغرائز قوة وتقدما للمريض الروحى كانت مكبوتة و تحت الضغط والنهى - فيجب معالجته بان تنفك وتتخلص الغريزة بان يرتكب المريض العمل الجنسى ولو من اى طريق كان - فهم واطلاق هذا العمل نظير من فرّ من المطر الى الميزاب اوالذى ينتحر خوفاً من احتمال ورود مكروه عليه والدال على امر كفاعله .

ثالث اشتباهات السيكولوجيين - فى نظر الروحيين - انهم يزعمون كل ما يصدر من الانسان سالماً كان اومريضاً انما منشأه ما احتواه العقل - بقسميه - من الغرايز والاحساسات وغيرها من المحركات اوالعادات ولاشىء وراء ذلك - وهى منابع محدودة قد نشأت وحصلت للانسان فى مدة عمره المادى الفعلى .

ولكن الروحيين يقولون ان المؤثرات والعوامل المحركة للانسان لا تنحصر فيما حدثت فى حياته الفعلية بل الاكثر منها ناشئة مما ادخرته طبيعة الانسان اى روحه فى ادوار من حياته المتوالية له -

والدليل عليه انه قد يصدر من الانسان لاسيما المريض الروحى عمل او اعمال لايشابه بوجه من الوجوه ما حصل له فى تمام عمره العنصرى الفعلى - على فرض احصاء حالاته الماضية المضبوطة -

اللهم الان ندافع عن قبل السيكولوجيين بان الاعمال الغريبة وغير المشابهة لما هو المعهود من سوابق الشخص مما جرى عليه فى الطفولة والشباب مثلا على فرض الوقوع مهما كانت فهى قابلة للتوجيه و تفسيرها بما يطابق احد العوامل والحالات السابقة له مع الشك فى صحة الاحصاء المدعى وعدم الغفلة عن امر من الامور الواقعة فى مدة حياته حتى حال نومه الذى حصل له مرّة اومرّات منعزلا عن غيره وقد وقع له حادثة اثرت فيه ولم يكن احد عنده يراقبه فى تمام شئون حياته و كيفية منامه - .

و للروحيين دليل بل وادلة اخرى تضمن صحة ما ادعوه من ان لكل فرد من الحى لاسيما الانسان ادوار كثيرة من الحياة المادى فيحيى ثم يموت وتشتغل اوتشاهد روحه الباقية بما لها وعليها من نتائج اعماله - ويطول مكثها فى حالة التجرد عن البدن المادى بتفاوت الاشخاص ثم يجدد الحياة المادى - وفق اصول الخلقة والحكمة العالية -

وهكذا الامر الى ان ينهى مراتب الاستكمال ويستغنى عن الحياة المادى فتذهب الروح الى المقام الاعلى ولا تزال ساجدة اوراكعة مثلا الى ان تقتضى حكمة الخالق ارجاعها الى العالم المادى بعد مرّات عديدة لهداية الخلق مثلا وقد اثبتوا هذا الجريان للانسان - بما يحصل من المعمول عند استنطاقه فيرجع روحه قهقرى الى ادوار حياتها الماضية وتحكى ما جرى عليها فى تلك الادوار مما يكون اثر بعض منها باقيا فيطابق الوسيط وحاضروا المجلس الروحى - ماحكته لما هو الباقى فيصدق بصحته طابق النعل بالنعل والحذو بالحذو الى غير ذلك من الوقائع والتطبيقات علما وعملا .

رابع اشتباهات السيكولوجيين فى نظر الروحيين - ان السيكولوجيّين يحصرون شخصية الانسان فيما يكون بين ايديهم وبمرأى منهم من البدن المادى والعقل بقسميه وبما يحتويانه من الغرائز والاحساسات ! .

والروحيون يقولون ان هذا البدن المادى غير ثابت وهو باعتباره بخصوصه غير مقوم لحقيقة الانسان - يكون بمنزلة لباس لحقيقته وشخصيته بذاك الاعتبار فلا دخالة لها فى شخصيته ولا معنى لتحديد شخصية الانسان بماله فى هذا العالم الطبيعى المحدود وذلك لان كل فرد من الانسان له قوة ناطقة هى الروح وله بدن روحى لطيف لايفارقه ابداً وله عوالم كثيرة ومراتب مختلفة ودرجات متفاوتة و شخصيته رهينة هذه الادوار الحيوية كلها بل هى عينها واما بدنه المادى له فلاعبرة به ولذا - يفنى ويزول وينخلع من الشخص واحداً بعد آخر من دون ادنى لزوم حزازة ونقص فى شخصيته .

هذه جملة وخلاصة ماوردت على السيكولوجيين اذا قارنا و قايسنا مقاصدهم بما عليه الروحيون - ولكن الحق عندى ان الخلاف بينهما ليس على حد سوء النظر من طرف على الطرف الاخر - اذ الخلاف نظرى وفلسفى والنتيجة واحدة عملا فلمثل فرويد و اتباعه فضل كثير علينا بمساعيهم المشكورة وللجامعة البشرية افتخار بوجود مثل هؤلاء الرجال والعلماء الذين يفدون تمام حياتهم فى سبيل تأمين حياة البشر وسعادته ولعلهم بعد الظفر على نتائج ارشاداتهم فى العلاج الروحى على مامرّ من السوء والخطاء سوف يحصل تعديل منهم فى طريقتهم .

كما ان الروحيين لهم الفضل الاكبر والمقام الاعلى لما علموه من طريق الكشف والعيان والمشاهدة والتجربة من بقاء الروح سعيداً اوشقياً ومنه يعلم البشر ماذا يكون له وعليه فيعرف تكليفه في هذه الحياة العاجلة .

وعلى كل حال فالمسئلة علمية لامسرح لاعمال التعصب المسلكي اوالمذهبي فيها وقد عدت معرفة الروح من العلوم المثبتة - بتجاربهم و مشاهداتهم و شهادة جماعة من الاطباء والمفتشين للموضوع على صدق و صحة عمليات الارواح المجردة فضلا عن بقائها بعد مفارقة البدن .

ولا بأس بان نشير الى نظرية فرويد الطبيب ومن تبعه الحاصلة من بعض الاجرائات ومطالعة حالات المرضى بالمرض الروحي وهي ارجاع انحرافات المريض الى تظاهرات بعض الغرائز دفعة من غير علة ظاهرة مما يكون من تموجات العقل الباطن المغفول و ذخائره الكامنة والمدفوعة الى مسرح العقل الظاهر الشاعر وغير المغفول احيانا ومن غير سبب ظاهر ! .

انها لا اعتبار بكليتها اى الغريزة سواء اكانت هي الجنسية او غيرها و ان اوجبت انحرافات للمريض ولكن ليس سبب كل انحراف للمريض معلول احدى الغرائز اوالاحساسات ففي اجتهاده هذا نوع من الخطاء و يناسبه ان نقول كل جوز مدور وليس كل مدور جوزاً .

الحاق يذكر فيه امور :

١ - ان الروح من حيث الدرجة والتحليل على خمسة انواع :

١ـ روح القدس ٢ـ روح الايمان ٣ـ روح القوة ٤ـ روح الحيوان (روح الشهوة والغضب) ٥ـ روح المدرج (روح النبات) .

والاحياء ثلاث طبقات :

١ـ الانبياء والاولياء ٢ـ المؤمنون ومن بحكمهم ٣ـ الكفار ،

فللطبقة الاولى - الارواح الخمسة ، وللثانية - الاربعة منها سوى روح القدس

وللثالثة - الثلاثة الاخيرة غير روح القدس وروح الايمان وبما ان الثلاثة الاول وهى روح القدس وروح الايمان وروح القوة (النفس الناطقة) جواهر مجردة باقية بارادته تعالى غير فانية جاء فى الحديث : « **ما خُلقتم للفناء بل خُلقتم للبقاء** » - **خُلقتم للبقاء لا للفناء** -

وبما ان الباقية من الارواح وهى روح الحيوان وروح النبات لاسيما ما وقع فى الحياة العرضية - مواد قابلة للفناء ذاتاً ومآلا - جاء فى كلامه تعالى : « **لا آله الا هو كُلُّ شىء هالِكٌ الا وَجْهَهُ** » سورة القصص (٢٨) آيه - ٨٨ - ولكل من نوعى الارواح (المجردة والمادية) مراتب فى اللطافة والكثافة .

٢- يمكن ان يقال كيف تكون حال الروح بالنسبة الى بدنها ؟ هل هى داخلة فى مجموع البدن اوانها خارجة عنه وعلى الاول فهل هى داخلة فى كل جزء و جزء من البدن ام لا - وعلى فرض خروجها فاين تكون فهل لها محل معين اولا واين يكون ذلك - ثم اذا ورد على البدن الحى ما يولمه اويستلذمنه فبما ان البدن **بما** هو لاحس له فما هو المتألم والمتلذذ ؟

والجواب - ان دخول الروح المجرد وانواعها فى البدن كدخول المعنى فى قالب لفظه فدخولها ليس كدخول جسم فى جسم فهى خارجة ولا كخروج جسم عن جسم فهى داخلة فيه لا بالممازجة وخارجة لا بالمزايله وبما انها مجردة فلا مكان لها كما هو لازم تجردها - نعم باعتبار عدم انفكاكها عن قالبها الروحى المثالى وهو الاثير المادى بناء على تحقيق علماء الروح فالروح متصلة اومحيطة بالبدن - .

واما الروح المادى فهى كما علمت قسمان والقسم الثانى وهو النباتى يكون ساريا فى جميع البدن ويسرى حتى فى الظفر المتصل باللحم والشعر والقسم الاول وهو الروح الحيوانى الحسى فينقسم وينشعب الى شعب عديدة ادناها ما يسمى بالحس اللّمسى فهو منتشر فى سطح البدن وساريا بغير الظفر والشعر و لغيره من الشعب تفصيل لا يناسب ذكره فى المقام .

امامکان الروح المادی النباتی فمکانها البدن کمامر و تالم البدن و تلذذه یکون بالعرض و کل من الارواح الخمسة یتلذذ و یتألم مما یرد علی الانسان فالتلذذ مثلا من الاکل والشرب یکون للروح الحیوانی وانما البدن آلة لها فی وصولهما الیها فی الجملة - انتهی تعریب موضع الحاجة من رسالة المحقق علی النوری - فی الروح - .

۳- ان ما قرع سمعك فی المقام من انواع النفس واقسامها وشعبها فانما هو بالنظر التحلیلی العقلی واما فی الخارج فهی نفس واحدة - وحدة فی کثرة کما قال المحقق السبزواری :

النفس فی وحدته کل القوی وفعلها فی فعله قد انطوی

۴ - قد اختلف الحکماء فی مسئلة تکون النفس و کینونتها وقد یبلغ الی اربعة احتمالات : لان البحث عن النفس کسایر الحوادث یتصور فیها حدوثها وبقائها و لکل منهما احتمالان : «جسمانیة وروحانیة» .

فالاول ان تکون جسمانیة حدوثاً وبقائاً - کما علیه المادیون - کما حکی عنهم قوله تعالی : **«وَقَالُوا مَا هِیَ إِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوتُ وَنَحْیَا وَمَا یُهْلِکُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»** سورة الجاثیة (۴۵) آیه ۲۴ -

والثانی ان تکون روحانیة حدوثا و بقائا کما علیه الفرقة المشائیة القائلون بتجردها ذاتا لافعلا .

والثالث ان تکون جسمانیة الحدوث وروحانیة البقاء کما علیه المتاخرون من فلاسفة الاسلام کصدر الدین الشیرازی والمحقق السبزواری و کثیر من العرفاء .

والرابع ان تکون روحانیة الحدوث جسمانیة البقاء ونسبت هذه النظریة الی جماعة التناسخیة بان کانت النفس من ترشحات او تموجات النور الازلی المعبر عنه بالنور الاسفهبدی وهو روحانی طاهر ولما نزل الی عالم الکون والفساد وسکن البدن وتلوث بالصفات المادیة من الحیوانیة والنباتیة صارت جسمانیة -

ولکن التحقیق ان القسم الثالث من المذاهب صحیح من جهة لا مطلقا و القسم الثانی ایضا صحیح من جهة والقسم الاول والرابع باطل اساسا -

توضيح المختار - ان النفس في ابتداء تكونها امر جسماني حاصل من استكمال الروح الحيواني و هو شامل لجميع النفوس البشرية بعنوانها كذلك وعليه تكون النفس النبوي والولوي باعتبار اصله وجوهره وهو روح القدس- من عالم المجردات وبما ان النفوس البشرية لم تكمل في حياتها الدنيوية المادية بل الحكمة البالغة تقتضي بلوغها الى المرتبة الممكنة له من الكمال الاخلاقي والنشاط العقلي كان بالطبع ان يمهد الباري تعالى للنفس - مجرى الاستكمال و يجيز لكل نفس بشرى ان يعود مرة ثم اخرى حتى يكمل ويعود الى عالم منزه عن نقائص المادة والماديات فيكون في صف من صفوف الملئكة مما يليق بدرجته - و اذا كان الامر كذلك و لا يسئل تعالى عما يفعل ، وهم يسئلون كانت النفوس المتوالية بتوالي حدوثها في كل ساعة ويوم وايام العائدة الى هذه الدنيا في ازدياد دائم و اما في كيفية تعلق كل نفس عائد بنطفة خاصة التي لاتكون عادتا - وفق القانون الطبيعي - الا بالمناسبة بين ما اريد من النفس في عودته و كيفية النطفة من تلك الجهة و شرح هذا الامر مذكور في علم الروح و معرفته التي في التزايد الدائم و الاستكمال في عصرنا العلمي وقد الفت في هذا العلم كتب ومقالات في بعض المجلات الغربية والامريكية وليس المقام مجال نقلها فمن اراد فليراجع الى فهارس المطبوعات .

وبالجملة فهذا التوضيح كاف في التوفيق بين من يقول بجسمانية الروح حدوثا وروحانيته بقائا و بين من يقول بان الروح الانساني - روحاني حدوثا وبقائا و فسرنا الحدوث بتعلق الروح بالبدن المستعد لها سواء كان تعلقها ابتدائيا او مسبوقا بتعلقها ببدن آخر قبل هذا (على القول بعود الارواح)

واما مسئلة التناسخ المتفق عليه بالبطلان عند القدماء ولاسيما في صدر الاسلام فهو خارج عن موضوع معرفة الروح خروجا موضوعيا مضافا اليه ان القول ببطلانه كان من باب الارتباط الشرطي اى باعتبار ان القائلين بالتناسخ في ذلك العصر كانوا منكرين للمعاد كماهو صريح الاخبار الواردة في هذا الباب كماسياتي .

و من المعلوم عدم الملازمة بين عود الارواح و انكار المعاد بل المحاسبات

الجزئية المتوالية للروح المعاد مقدمة للمعاد الاكبر - والادوار لحياة الروح من عالمى المادى والبرزخى بمنزلة الدفتر اليومى للتاجر والمحاسبة يوم القيامة الكبرى بمنزلة دفتر الكل و الاستاذ - او النسبة بين المحاسبتين (الدنيوية و الاخروية) بمنزلة نمرات الاستاذ المعطاة فى مذكرته قبال دروس الطلاب اثناء السنة الدراسية والنمرة النهائية المعدلة آخر السنة واذا كان روح الفرد فى جريان حياته المتوالية بمنزلة طالب فى مدرسته ودراسته الايام الدراسية سوى ايام العطلة ولاينال الشهادة النهاية الآبعدطى الفصول المترتبة الصعودية - طابق النعل بالنعل.

ودار الامر بين ان يخلق الله تعالى ارواحا جديدة الى ماشاء الله كلهاتبقى ناقصة بعد إنتهاء اعمار ها فى المرة الاولى من حياتها الدنيوية (كا لتلميذ فى صفه و فصله الاول راسبا اوتار كامنهجه الدراسى المتوالى لعدم تأسيس الصفوف الاخر له) او انه تعالى يهيأ وسائل ومابه تكمل الارواح المخلوقة بخلقها ثانياوثالثا و هكذا فى هذه الحياة المادية فيتحقق غرضه الاصلى من الخلقة و حكمته البالغة ببلوغ مخلوقاته اى النفوس البشرية فلاشك عند العقل السليم من ترجيح اختياره تعالى - الشق الثانى .

هذاكله باعتبار الاستدلال والحكم العقلى النظري واماوجه اثبات الامر المصدق بالعقل فهو بعهدة علم الروح ومعرفتها والروحيين .

وطريق الاثبات :

اولا- من الوجهة العملية -: اقرار الروح المرتبط - اعم من روح الميت وروح الحى - عند العامل و الوسيط (مديوم) و المنوم بالنوم المغنا طيسى - بانه قدعاش دورات من الحياة المادية محفوفا بالعلامات وارائة آثار باقية من الروح فى دورتها السابقة من حياتها وقدراجع العامل والطالبون لكشف الموضوع وهم الحاضرون فى مجلس المحادثة مع الروح المربوطة بالعامل باستدعاء منه ذلك و المراجعون بعد التفتيش والتطبيق - صدقوا ما ادعاه الروح فى محادثته من الآثار الباقية وشهدوا بذلك كمّا و كيفا كما بينه الروح ونوع هذا العمل قدوقع مرّات عديدة وفى اوقات مختلفة ومن عوامل عديدة ومن ارواح مختلفة والكتب الروحية و المقالات تطبع وتنتشر فى

انحاء العالم على التوالى منها كتاب فى العلم الروحى الحديث لاحمد فهمى ابوالخير وكتاب : على حافة العالم الاثيرى له ايضا وكتاب: ظواهر حجرة تحضير الارواح تأليف الطبيب الدكتور ادوب فردريك باورز استاذ الامراض العصبية فى جامعة منيا بوليس بالولايات المتحدة بامريكا وغيرها كالمجلات ومن اراد الاحاطة بالموضوع فليراجعها .

وثانيا - شهادة جماعة من العلماء الغربيين و الدكاترة الذين كانوا من قبل من حزب الماديين المنكرين للروح فضلا عن بقائها - فهم بعد مشاهداتهم فى النوادى الروحية - ما دارت بين العامل او الرابط (الوسيط : مديوم) والروح الحاضر ومراقبة الاحوال بكل دقة ونظر عميق احترازا من كل خدعة و تمويه و غيرها - عدلوا من المذهب المادى الى المذهب الروحى و اعلنوا مشربهم الجديد فى المجالس والمحافل و فى المطبوعات و منهم - على ما فى كتاب : « السيكولوجية والروح تأليف احمد فهمى ابوالخير - من الاساطين -

(وليم جيمس ومكدوجل فى جامعة هارفارد ، وراين فى جامعة ديوك، وبروض فى جامعة كمبردج، وشلر ووليم براون فى جامعة اكسفورد، ودريش فى جامعة ليبزج ،وهارى برايس و هتنجر فى جامعة لندن و كثيرون غيرهم فى مختلف جامعات اوربا وامريكا يعاونهم اعضاء جمعيات البحوث الروحية فى القارتين) انتهى موضع الحاجة -

٥ - قد علم مما مر ان معرفة الروح فى صورتها الحاضرة قد عدها جماعة من الاطباء للامراض العصبية من العلوم المثبتة لابتنائها على المشاهدة والتجربة مستعينين بالآلات المصورة واخذ الصور من الارواح المرتبطة بالوسيط فى اوقات مناسبة واخذ قوالب من اصابع الروح ورجلها مثلا على الترتيب المعهود لدى صنف المسننين ومن يحذو حذوهم من صانعى المجسمات - ثم تطبيق القالب على ما هو المعهود من الميت من آثار جراحة وثبور وغيرها كانت فى يد الميت و رجله قبل موته وبالجملة فالناس فى المراجعة الى ارباب هذا العلم - مختارون لكسب المعلومات واخذ الثمرات الاخلاقية ومعالجة بعض الامراض الروحية - كما لهم كذلك فى مراجعة الطبيب الجسمانى عند عروض الامراض البدنية و كذا - الرجوع الى كل ذى فن تخصص فيه وانفرد به - عند الاحتياج اليه -

كالنجار والحداد والنساج والخياط و الخباز و المعمار والبناء و غيرهم - وليس لنا التعرض فيما يفعلون كمالا يسئلون فيماثبت تخصصهم فيه من الفنون والعلوم .

واذا فرضنا صدق ما قاله العلماء الروحيون كما صدق به غيرنا من ذوى العلوم المختلفة - وفرضنا وجود آيات اواخبار ظاهرة في خلاف ذلك فعلى العلماء ان يوجهوا ويؤولوا تلك الايات والاخبار الدالة - بزعم البعض - على خلاف ما عند الروحيين غب التحقيقات العلمية - ليطابق ماهو المسلم والمعلوم من الادلة والشواهد الحسية -

ومن حسن الحظ انما توهمه بعض المتظاهرين بالعلم من جهة و بالتقوى الجاف الموجب للدفاع عن الحق بزعمهم من جهة اخرى من الايرادات والاعتراضات.

كلها واهية اشبه بالهذيان عند العالم الروحي بل اوهن من بيت العنكبوت - ولكنا لاندخل فى هذا البحث لانه من شأن من تعمق فيه و استوفى التحقيق و للعلم شأن عظيم يختص به افراد متخصصون والموضوع امر عجيب وفى الكشف عن الروح واحوالها الغائبة - تحول غريب يقلب الافكار ظهرا عن بطن .

و من حسن الحظ ايضاً : **ان فى بعض الايات القرآنية** و كذا بعض الاخبار المتعرضة لموضوع الروح ومايتصل به -تعبيرات بالفاظ وعبارات مختلفة واصطلاحات خاصة بزمان التشريع-

وهى قرائن واشارات لهذا الاكتشاف والتحقيقات الحالية -حاكية ودالة على ماوصلنا شيء منها فى الحال الحاضر بالتدبر والسعى المداوم من العلماء - فان الشارع قرر المطالب والدقايق وبين الحقايق والرقائق كماهى لمثل هذا العصر عصر العلم. لانها ثابتة غير منسوخة الى آخر عالم الخلقة .

و لكن استعداد فهم المستمع و المخاطب - شرط الاستفادة الحقة فهى كالبحر يغترف منه كل بمقدار استعداده كما يغوص البحر من طلب اللئالى ولكن بشرط الاستعداد والتوفيق - وفى الحديث ان للقرآن ظاهرا وباطنا ولباطنه باطنا الى سبعة ابطن بل و كذلك الامر فى اخبار المعصومين -ع-

وعلى فرض صحة ماعليه الروحيون من وجود الروح و بقائها وعود هارات وتجدد الحياة المادى والله اعلم بحقايق الامور.

و من كلماته القصارقوله - ع - **لِكُلِّ غَيْبَةٍ اِيابٌ** - فتدبر .

فنحن نكتفى - فى الرد على مخالفى عودالروح بذكر آيتين من القرآن الكريم ومن اخبارالباب بذكرحديث واحد جامع الأطراف - و هى عمدة استناد المخالفين فى زعمهم نوضح بهاو نستفيد منهامايطابق العلم الحديث - وقد ازلناقبل‌ان بعض‌الشبهات الاخرالواردة على اصل‌الموضوع - وندع التفصيل الى‌زمان مقتض له ولنافيه مجال و مناسبة للتشريح - ونبين‌بشرح الحديث ان التناسخ المردود لدى‌الشارع‌انماهولكون المنتمين اليه منكرين‌للقيامة‌الكبرى‌والمعاد الاكبرالنهائى ولكن‌الروحيين‌فاكثرهم مؤمنون بالمعاد كما هم معتقدون بوجود المبدأ وانما اختصوا - بتوفيق‌الله - بتوضيح ان للانسان معادابعد معاد الى‌مالايعلم‌عدده قبل القيامة الكبرى وفى الاسلام روايات مستفيضة بل‌ومتواترة تدل‌على‌الرجعة (رجعة‌الائمة والانبياء و كثيرمن‌الناس‌قبل‌القيامة) بالتفصيل المذكورفى محله فكل‌مايمكن ان يقال فى استبعاد عود الارواح‌على‌طريقة الروحيين من ايراد الشبهات و الايرادات فهى و اردة على الرجعة المتفق عليها لدى المتدينين .

مضافاً اليه ان تبدل الابدان ليس بامرمستبعد بوجه من الوجوه اذهوجاردائما وبلاانقطاع‌فى الحيوة الحاضرة على ماحققه علماء علم الحياةوخواص الاعضاء والاجزاء البدنية - كماقال تعالى: بل‌هم فى لبس من خلق جديد » كما قال تعالى: « كل يوم هوفى شأن » ومما يوافق و يؤيد امكان تبدل بدن‌الانسان المادى ببدن آخروان شئت فقل تحقق تعدد الابدان العنصرية للفرد - وفق ارادته و مصلحته - اذا كان له ذلك وفق المقام الذى‌عليه -

ماذكره المحقق الحاج‌ميرزا محمد على‌الانصارى‌ضمن محتويات شرحه‌خطبة - الزهراء سلام الله عليها - ننقله هناارشاداً وتوضيحاً للموضوع ومبينا للفروق بينه و بين ماثبت علميا من تكررالعوالم المادية لكل‌فرد من‌الانسان المسمى بعودالارواح - اصطلاحا قال : (قيل و اماقول على عليه‌السلام انا الذى اتقلب فى الصور كيف اشاء فانما هو باعتبار مقام الامامة فى عالم البشرية لاغيره فان‌اجسامهم (ع) كما اشيراليه فيماسبق -

انوار لطيفة في غاية اللطافة - كما اشير اليه في الجملة - فيتصورون من جهة غاية اللطافة في اي صورة ماشاؤا ويكون لهم تصرف وحيطة في الكون كيفما ارادوا ولكن لا يريدون الآن يريد الله ولا يشاؤون الآن يشاء الله - واستبعاد كونه عليه السلام متصورا كماشاء - مردود بماقيل في الملك: انه جوهر مجرد نوراني يتشكل باشكال مختلفة الا الكلب والخنزير. وفي الجن: انه جوهر مجرد ناري يتشكل باشكال مختلفة حتى الكلب والخنزير. ونقل في مجمع البحرين في مادة خضر ما حاصله ان الله تعالى اعطى خضرا من القوة ما لو شاء ان يتصور باي صورة شاء لتصور من جهة شدة اللطافة قيل ومن ذلك تصور علي عليه السلام في كربلاء بصورة الاسد فعانق جسد الحسين عليه السلام ولا يلزم من ذلك عيب ولا قدح كما توهمه بعض من لا تحصيل له اذ لو عمل الدر او الياقوت او الذهب او الفضة مثلا على صورة الاسد لم يضر الصورة في حقيقة شيء منها ولو مثقال ذرة وكذا لو عمل من السكر الابيض بهذه الصورة وكذا النور المحض لو انقلب صورا مختلفة. نعم يلزم العيب والقدح لو تبدل الحقيقة ايضاً كالصورة وانقلبت الطبيعة بتنزل الماهية الانسانية مثلا الى الحيوانية ولا كلام في عدم جواز القول بذلك وما نحن فيه ليس من هذا الباب كما ظهر من الامثلة فلا حاجة لنا بناء على ما مر من التوجيه الى تاويل تصوره:

اولا - بان عليا عليه السلام ظهر متلبسا بصورة الاسد في ظاهر الصورة بظهور صورة اسدية فوق سطح الصورة الانسانية.

وثانيا - بانه عليه السلام تصرف في جليدية البصر اي بصر المبصرين الناظرين فصور فيها الصورة الاسدية وهو في الخارج في غير هذه الصورة.

وثالثا - ان هذا الاسد المرئي لم يكن علياً عليه السلام وانما كان من جنس الاسد المعروف وله قصة مشهورة حاصلها ان عليا اوصاه بان يكون في حوالي الطف الى عاشوراء ويكون حافظاً لجسد الحسين عليه السلام عما تخيله المنافقون في خصوص تلك الجثة الشريفة والى هذه اللطافة المستلزمة لسرعة السير يستند معراج النبي الى السموات والارضين مع التفاصيل المشهورة بل الى النار والجنة والدنيا والاخرة ولا يلزم الخرق والالتيام ايضاً ولو قلنا بعدم جوازهما كما ذهب اليه الجماعة. ولهذا ايضاً يكون لهم شهود وحضور عند كل

ذرةوذرة من جهة شروق آثار نورهم وطلوع انوار ظهورهم شهود شعلة السراج عند ذرات الاشعة المنتشرة ...

ولسرعتهم الحاصلة من جهة اللطافة لايشغلهم شأن عن شأن ولامكان عن مكان لارتفاع عوالمهم عن عالم التدريج والزمان ولذا كان لسان علي عليه السلام يختم القرآن في دقيقة واحدة بل لوشاء لختم الف الف قرآن في دقيقة اذ لسانه الشريف الملكوتي كان من جهة اللطافة لايمنعه حرف عن حرف لامحالة .

وهو الوجه لحضورهم في جميع الازمنة والامكنة بل في جميع الذرات الوجودية كحضور عقولنا في بلاد بعيدة متعددة من جهة السرعة المسندة الى اللطافة والشيء كلما كان الطف كان اسرع كما ترى ان سرعة الماء اكثر من سرعة التراب والهواء من الماء والنار كضوء الشمس مثلا اسرع سيرا من الهواء واجسامهم الشريفة الطف من جميع ذلك بمراتب كثيرة كما اشير اليه غير مرة - الاترى ان الحرف الملقاة من طرف التلغراف تكتسب اللطافة من قوته الباطنية فتسير في جميع اجزاء التلغراف في دقيقة واحدة فتصل الى الطرف الآخر اسرع من رجع الطرف ومد البصر بل تحركه في هذا الطرف عين تحركه في الطرف الآخر ولو كان بين الطرفين الف فرسخ البتة .

فاجعله عنوانا لحضور الامام عليه السلام و شهوده عند كل ذرة وذرة) انتهى موضع الحاجة هذا واما موارد التأييد قوله عليه السلام «انا الذى انقلب فى الصور كيف اشاء» فانه يدل على استمرار تقلبه فى صوره او صور الاشياء - باعتبار ان حذف المتعلق يفيد العموم واما صحة تعدد الصور المضاف الى نفسه - فبالنظر الى عدم دخالة خصوص صورته العنصرية الملازمة للشخص على الوجه الدائم وانما الدخيل فى شخصيته الدنيوية نوعها اى احدى الصور **سواء كان ناشئا** عن عوامل الطبيعة وقوانين الكون والفساد كما هو المعمول به بحسب العادة بان يتحول من صورة النطفة الى العلقة ثم المضغة وهكذا على ماعلم في علم الجنين وعلم الاعضاء من التطورات المتتالية المحققة على الوجه العام - **او كان ناشئا** عن ارادة نفسية شخصية واختيارها ماشاء من الصور كما و كيفا - ولاشك ان هذا العمل يتوقف على قدرة كاملة فوق القدرة المشهودة للناس ولكون هذا النوع من التصرف في مظاهر وجوده

وشخصيته نوع من الخلقة والصنع الالهى - صح منا الاستدلال به على ان ارادة الخالق تعالى فيه - هى العامل الاصيل وانما ظهرهذا التطور بواسطة عبده المقرب اليه كما هومعنى الامامة وخليفةالله فى هذا العالم العنصرى وعالم تجسم الحقايق فيكون آيةمن آيات الله وقدرته اللاتناهى وهى غيرمحسوسة ولامشهودة مستقيمة .

ولاشك انمثل هذا الفرد من المجتمع البشرى لدفى حدذاته اوباعتبار مكتسباته السابقة من المعرفة والكمال الانسانى - لياقة و استعداد خاص به ولا يشمل غيره من سايرطبقات البشر . وسرهذه اللياقة والاستحقاق هو ان اجسامهم الا صلية انوار لطيفة فى غاية اللطافة - كما قال المحقق المذكور : «ان اجسامهم انوار لطيفة» وهو اشارة الى ان الا نسان لهبدن نورى اى لطيف فلا يرى بالحس البصرى المادى كما يرى البدن العنصرى .

وقديتوهم انهعلى هذا الاشعاريلزم ان يكون كل فرد من الانسان مقتدرا على تصويرنفسه بصور مختلفة ! والوجدان والاستقراء يدل على كذب هذه الدعوى ! ؟ و لكنه مندفع بان لطافة الابدان الروحية و ان اشتركت فى جهة - هى عدم امكان مشاهدة البدن الروحى مستقيما للطافتها و لكن اللطافة ذات مراتب مختلفة كالانوار الحسية فمنها اللطيف ومنها الالطف ثم الاشد لطافة من الالطف وهكذا فارواح الائمة وخلفاء اللهمن الدرجة الاعلى فوق مايتصور ولذا اختصت بقدرة فائقة على قدرة سائر الطبقات والجوامع .

ومما بيّناترى الفرق بين مانقل عن المحقق وبين مانحن فيه منعود الارواح اىتعدد الحياة العنصرية للفردلانتعدد الابدان المادية العنصرية لكل فردمنالانسان- تعدد طولى اى يتعدد البدن بتعدد عوالمه المادية الطولية المتعاقبة و الذى تبين من تجسم الامام عليه السلام او تصويره وتصرفه فى الاشياء بصور متعددة انما هو فى عالم عنصرى واحد وفى عرض وافق واحد . كما تبين منه - **فرق آخر** - هوان تصرف الامام - ع - فى قلب شخصيته وتعددها - لحكمة عاليةالهية - كتصوره بصورة الاسد اوتعددهاوحضوره في موارد مختلفة ولو بلغ ما بلغ فى هذه الحياة تصرف اختيارى تابع لارادة خالقه

تعالى و هذه الارادة وراء الارادة التكوينية الاولى لخلقه تعالى الاشياء و عوالم الموجودات ای هی ارادة ثانوية منه تعالى ـ على سبيل الندرة ـ كالمعجزات والاعمال التى صدرت من اخص عباده من خوارق العادات و لا تتبع القوانين الطبيعية الاولية الالهية بل قد تناقضها مثل ان جعل النار لخليله: ابراهيم عليه السلام بردا وسلاما ـ كما ان له تعالى ان يتصرف فی خلقه وجريان الامور فيقضى حاجة عبده اذا دعاه ويجازی من هو مستحق له فی هذه الدنيا من طريق غير العادة او المنتظرة كما يستفاد من الادعية الواردة .

واما الارواح المفارقة لابدانها العنصرية والمنتشرة فی عالم غير مرئی لنا ـ فان لها ايضاً تصرفات فی عالم الطبيعة ـ كل بحسب درجته اللائقة من العمل المحول اليه من قبله تعالى ـ وقد يكون مرتاضا برياضات متناسبة لاعماله التى صدرت منه من قبل فی حياته العنصرية ـ مكافاة موقتة عله يتنبه ويندم مما مضى عليه من ارتكاب المعاصی فيعاد بعد ذلك الى هذه الدنيا استكمالا لنفسه او اتماما للحجة عليه قبال العدل الالهی يوم القيامة الكبرى .

وخلاصة الامر ان البدن العنصری لشخصية الانسان بمنزلة اللباس وهو بالطبع يختلف نوعه وخصوصياته ـ حسب اختلاف عوالمه كاختلاف انتخابه اللباس باختلاف الفصول .

اما الايتان فالاولى منهما :

قوله تعالى : « **... حَتّٰى اِذَا جَاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّی اَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ...** » -- سورة المؤمنون (٢٣) الجزء الثامن عشر ـ آية ـ ١٠٠ ـ

هذا الكلام تلا بيانه تعالى فی التوحيد اذ يذكر ما على الكفار والمشركين من وخامة الامر وسوء مغبتهم وفضاحة امرهم مغرورين بكثرتهم عددا وعدة . بامها لها اياهم اذلم يعجل فی ارسال العذاب عليهم ولكن لما يجيئهم الموت فردا فردا و ينكشف سوء عاقبتهم ونتائج افكارهم الحق! يظهرون الندامة ولا مندم حين الجزاء والحساب وارادة

العذاب فيقول كل واحد منهم : رب ارجعون لعلى اعمل عملا فيه الصلاح ورضاك مطيعا لامرك وتلافيا لما فاتنى من قبل وقد تركته تركا اختياريا ـ اعمل عملا زايداً على تكاليفى اليومية ـ ولكنه تعالى يحكى عما سيكون لكل واحد منهم ـ ان عاد الى حياته العنصرية ـ بانه كاذب لا يفى بما وعد وتعهد ـ اذ يعلم حال الشيء قبل وجوده فيقول : كلا انها اى مسئلة الوعد والتعهد منه كلمة لا تتجاوز عن حد اللسان لكون المعاند عناده ناش عن طينته الخبيثة وتقليده الآباء سجيته الدائمة وهو غافل عن انه ان عاد الى الدنيا فيتلوه لامحالة البرزخ الذى اول مراحل القيامة وفيه حساب الايام الماضية وهذا الامر جار الى ماشاءالله اى الى يوم القيامة الكبرى لا لاطمينانه تعالى بعهد الكفار وتصديقه بحصول الندامة لهم بل لاتمام الحجة عليهم ـ ليهلك من هلك عن بينة .

ان قلت : علمه بما سيكون لايكون ملاك الاعتبار لدى الكفار اذ لهم ان يقولوا لو كنت يا ربنا تعيدنا الى الدنيا ولم نات بما تعهدنا لقد اتممت الحجة علينا وكان هذا النحو من ارادته تعالى امتن واثبت من التكذيب لا عن امتحان ؟

قلت : ان هذا الايراد وان لم يكن واردا على ماقاله تعالى مكذبا لما ابداه الكافر ان علمه بما سيكون كعلمه بما هو كان من دون ادنى فرق كما عليه الادلة العقلية والآيات والاخبار المتواترة ولكن لو فرض ان هذا الايراد فيه شيء من الصواب فانما يكون وارداً بالنسبة الى من ينكر عود الارواح واقتصر فهمه بالحياة الدنيوية مرة واحدة .. عاجزا عن درك مايجرى فى الخلقة ـ وفق حكمته البالغة.

ولكنا ـ على فرض التصديق بعود الارواح ـ ففى مندوحة من الامر ـ اذ حكمته تعالى جرت على توالى الحياة مرة بعد اخرى سواء اظهر الكافر ندامته و تعهد لاتيان مافاته ام لم يظهره فالحجة قد تمت باحسن الوجوه فى خلقه العباد ـ تأمينا للغاية المنشودة من الخلقة وهى الوصول الى غاية الكمال بكسب العبد المعرفة الحقة وتهذيب الاخلاق المستلزم لعدم تحققها فى مرة واحدة ـ وفق قانون الاستكمال من جهة وحصول الشيء تدريجياً من جهة اخرى و عدم وفاء عمر الانسان ومدته القصيرة اى ظرفية الممكن المحدودة ذاتا وفعلا من جهة ثالثة ـ هذا .

و دليلنا على ان مرجع الضمير فى (انها) مسئلة الوعد و التعهد - ان سياق البيان قرينة على ان المنظور فيه و المبحوث عنه - هو قول الكافر و انه تعالى اراد بيان حاله و ان كلامه قول احتيال ولا حقيقة له ولا قصد للعمل على مقتضاه و انما قاله استخلاصاً مما وقع فيه من مواجهته للحساب ورؤيته العذاب و حر النار و فى الحديث : (**مَنْ مٰاتَ فَقَدْ قامَتْ قِيامَتُهُ**) يوضحه قوله تعالى : فى مورد آخر : «**وَلَوْرُدُّوا لَعٰادُوا لِمٰانُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكٰاذِبُونَ**» سورة الانعام (٦) آية (٢٨)

اى لو وافق الله لما وعدوا به و ردهم لاجل هذا الاستدعاء الى حياة عنصرية جديدة -- مطمئناً به - لعادوا و كرروا مانهوا عنه .

وبما ان تسليمه تعالى بما قاله الكافر -- يوهم اغفاله تعالى من قبل الكفار !وهو ممتنع - لذلك احترز تبارك وتعالى من هذا التوهم - هداية لعباده وعبر عن التعليق فى قوله : «**وَلَوْ رُدُّوا لَعٰادُوا لِمٰانُهُوا عَنْهُ**» بكلمة (لو) التى تكون غالباً لبيان امتناع مدخولها - اشارة الى ان ردهم الى الدنيا العنصرية بعنوان التصديق بقولهم الكاذب - ممتنع.

وانما تعرضت لبيان هذه الاية الشريفة صدر البحث المفيدة ضمناً للعود - دفعاً لتوهم بعض المخالفين للعود حيث استدل بها على التزامه تعالى بامتناع عود الروح بفرض ان مرجع الضمير فى (اِنَّها) هو مسئلة الرجعة الى الدنيا وقد اوضحنا الامر وفيه كفاية - وان ابى المخالف من التسليم لما اوضحناه من معنى الآية الشريفة فلا اقل من هذا التوجيه المحتمل واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

والثانية منهما : قوله تعالى: «**مِنْهٰا خَلَقْنٰاكُمْ وَفِيهٰا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهٰا نُخْرِجُكُمْ تٰارَةً اُخْرىٰ**» سورة طه (٢٠) الجزء السادس عشر آية(٥٥).

والضمير فى (**منها**) المكرر بقرينة ماقبل هذه الآية - يرجع الى الارض فيكون معناها كما فى تفسير مجمع البيان: «**منها خلقناكم**» اى من الارض خلقنا اباكم آدم (ع) «**وفيها نعيدكم**» اى و فى الارض نعيدكم اذا امتناكم « **ومنها نخرجكم تارة اخرى**» اى دفعة اخرى اذا حشرناكم .

فقوله تعالى: **نعيدكم** صريح فى تحقق عود الارواح الى الارض التي كانوا فيها

من قبل والارواح هي التي عبرعنها بضمير (**كم**) مكرراً (خطابا للجامعة البشرية) فالخطاب للجميع ومن هذه الجهة فهوتعالى في مقام تمام البيان فلايقبل الاستثناء ولا التخصيص باعتبارما جاء من المعصوم (ع) من الرجعة المسلم والمتفق عليها .

اما المستفاد من تفسير المجمع في قوله اى من الارض خلقنا ابا كم آدم - هو انكم ايها المخاطبين خلقتم مثل ما خلق ابو كم آدم و من المحتمل المؤيد بالعلوم المثبتة اى المبتنية على اد وار التاريخ و الشواهد المكتشفة من الآثار و محتويات طبقات الارض و غيرها ممايمس و جود البشر و يثبت تحوله و تطوراته التدريجية مادة ونفسا - هوان في تعبيره تعالى خلق آدم من التراب نحولف و طى بحذف جميع الوسائط التي كانت له اثناء نموه من المادة الترابية فالمعدنية فالنباتية فالحيوانية ثم المرحلة الا خيرة اى البشرية وهي جـو هرة من جوهرة و هكـذا الى الجوهرة الترابية و هذا النوع من التعبير امرشايع في عرف كل لسان كما يقال لكل امام من الائمة المعصو مين و يخاطب - يابن رسول الله - بل و قد يقال للسيد : هو من بيت الرسول او ابنه و كان يقال لابناء الحسين و اهله هـم ذرية الرسول فاذا بنينا هـذا الاحتمال لامرّ امرا واقعيا - والله اعلم بخلقه - كان مراده تعالى من قوله : **منها خلقنا** و كذلك التفسيرمن قوله اى خلقنا ابا كم آدم - انكم تعودون الى الدنيا مرات عديدة - على طريق اللف والاختصاروان شئت فقل على طريق الحذف والايصال المعهود في علم النحو.

واما انه تعالى لماذالم يبين الامرعلى التفصيل والموضوع مهم ؟

فالجواب

اولا - ان القرآن كتاب ديني يبين فيه التوحيد والاحكام الكلية و القوانين الاخلاقية و العرفية و غير ذلك ممايؤ من سعادة البشر في الدارين و ماجاء فيه من القصص والوقايع و امثالها فهو من باب المقد مية لامر اخلاقى لتكون عبرة للخلق اولمناسبة ماربما يستنبط عند المطالعة و التامل و التد بر فيه و في كل قضية بدوا وختما - والاحكام المولوية خاصته تعالى والتقريرية منه لطف منه تعالى .

و ثانيا - ان القرآن بالنسبة الى ساير الاحكام و القوانين بمنزلة القانون

الاساسى العرفى قبال القوانين الموضوعة و ليس من شأنه التعرض للتفصيل و الآلم يكن قانونا اساسيا مع ان عقل البشر واستعداده كاف فى تأمين رغد حياته وسعادته .

وثالثا- ان موضوع كيفية تكون الانسان كغيره من سنخ العلوم البشرية فعلى البشران يجدّ و يستعلم من الطريق الصحيح كى يظفر على النتيجة المطلوبة و القرآن و الاخبار ايد ذلك بعبارات مختلفة و حث البشرعلى التحصيل و التعلم و التعقل و التدبر كقوله تعالى : **« هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»** سورةالزمر(٣٩) آية(٩)

وقوله : **« افلا يتدبّرون القرآن ام على قلوب اقفالها»** سورة محمد(٤٧) آيه(٢٤) اذربما كثيرمن الحقايق تكون منطوية فيهوقوله فى نهاية كثير من الآيات : **«افلاتعقلون» «افلايبصرون»** ١ - سورة البقرةآية (٢) ٢- سورة السجدة (٣٢) آية (٢٧).

و رابعا - قد اتم البارى تعالى نعمته على عباده اذبعد اعطائه الانسان القوة العاقلة و الغرائز المحركة - هداه و اعلمه ما لهذه الخلقة من الاسرار و الحكم بقوله تعالى : **« سَنُرِيهِمْ آياتنا فِى الآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد»** سورةفصلت (٤١) آية(٥٣)

ان قال قائل: انالاية المذكورة تدل على بدء خلقةالانسان. كماهوواضح-وعلى مماته وهوقوله:« **وفيهانعيدكم**» واخراجه منالارض اىاحيائه يومالقيامةوليسفيها شىء منامر العود فهو امرزايدعماهو الواقع ؟!

قلت: ان حمل قوله : «**وفيهانعيدكم**»، على قضية الاماتة -متوقف على ارادة الاماتة من الاعادة وهذاغلط اذلمتات مادة الاعادة فىاللغة بمعنىالاماتة ولعدم مناسبة ومجوز بينهما ودعوىالعلاقة بالمجاورة اوالملازمة بينهما فىغيرمحلها للفاصلةالكثيرة بينهما مضافا اليه ان المخالف ينكرالعود فالحق انيراد من الاعادة مفهومها الاصلى

الملازم لسبق الموت قبل الاعادة كما يؤيده تفسير مجمع البيان بقوله: اى وفى الارض نعيدكم اذا امتنا كم.

نعم يمكن ان يتوهم ان حمل مادة الاعادة على مفهومها اللغوى يستلزم اختيار حرف (الى) فيكون المعنى نعيدكم الى الارض - ولا يناسبه تعبير -فيها- (فى الارض) وعدم المناسبة قرينة لارادة الاماتة من الاعادة ؟

و لكنه فى غير محله لان من جملة معانى (فى) ان تكون بمعنى (الى) (اى نعيدكم الى الارض) نحو : « **جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ** » - سورة ابراهيم (١٤) آية (٩) كما يصح ان تكون بمعنى (على) نحو: « **وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ** » سورة طه (٢٠) آية (٧١) ويصح هذا فى المقام ايضاً اى (وعليها نعيدكم) وعليه اذا دار الامر بين حمل حرف (فى) على معنى تساعده اللغة والتفسير وبين حمل (نعيدكم) على معنى (نميتكم) لا يوافقه الاستعمال ولا اللغة فالاول هو المتبع والمقبول .

اما الحديث المربوط بالمقام :

فى الاحتجاج بسنده عن هشام بن الحكم أَنَّ مِنْ جُمْلَةِ الْمَسَائِلِ الَّتِى سَئَلَ الزِّنْدِيقُ اَبَاعَبْدِاللهِ : الامام جعفر الصادق (ع) قَالَ فَاَخْبِرْنِي عَمَّنْ قَالَ بِتَنَاسُخِ الْأَرْوَاحِ مِنْ اَىِّ شَيْءٍ قَالُوا ذَلِكَ وَبِاَىِّ حُجَّةٍ قَامُوا عَلَى مَذَاهِبِهِمْ ؟ قَالَ (ع) اِنَّ اَصْحَابَ التَّنَاسُخِ قَدْ خَلَّفُوا وَرَائَهُمْ مِنْهَاجَ الدِّينِ وَ زَيَّنُوا لِاَنْفُسِهِمُ : الضَّلَالَاتِ وَاَمْرَجُوا اَنْفُسَهُمْ فِي الشَّهَوَاتِ وَزَعَمُوا اَنَّ السَّمَاءَ خَالِيَةٌ (خَاوِيَةٌ خل) مَا فِيهَا شَيْءٌ مِمَّا يُوصَفُ وَاَنَّ مُدَبِّرَ هَذَا الْعَالَمِ فِي صُورَةِ الْمَخْلُوقِينَ بِحُجَّةِ مَنْ رَوَى اَنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ - خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ - وَاَنَّهُ لَاجَنَّةَ وَلَانَارَ وَلَابَعْثَ وَلَانُشُورَ

وَالقيامةُ عِندَهم خروجُ الرُّوحِ من قالبه وولوجُه في قالب آخر فان كان محسناً في القالب الاوّل أعيد في قالب أفضل منه حسناً في أعلى درجة الدُّنيا و ان كان مسيئاً او غير عارف صار في بعض الدوابّ المتعبة في الدُّنيا او هوام مشوّهة الخلقة وليس عليهم صوم ولا صلاة و لا شيء من العبادة اكثر من معرفة من يجب عليه معرفته وكلُّ شيء من شهوات الدُّنيا مباحٌ لهم من فروج النِّساء وغير ذلك من الأخوات والبنات والخالات و ذوات البعولة وكذلك الميتة و الخمر والدَّم فاستقبح مقالتهم كلُّ الفرق و لعنهم كلُّ الأمم فلمّا سئلوا الحجّة زاغوا وحادوا فكذّب مقالتهم التوراة و لعنهم الفرقان و زعموا مع ذلك ان الههم ينتقل من قالب الى قالب وان الأرواح الأزلية هي التي كانت في آدم ثم هلمّ جرّاً تجري الى يومنا هذا في واحد بعد آخر فاذا كان الخالق في صورة المخلوق فبماذا يستدلُّ على ان احدهما خالقُ صاحبه وقالوا انّ الملائكة من ولد آدم كلُّ من صار في اعلى درجة دينهم (منهم خ ل) خرج من منزلة الامتحان والتصفية فهو ملك فطوراً تخالهم نصارى في اشياء وطوراً دهرية يقولون ان الأشياء على غير الحقيقة فقد كان يجب عليهم ان لا يأكلوا شيئاً من اللحمان لأنّ الدوابّ عندهم كلّها من ولد آدم حوّلوا في صورهم فلا يجوز اكل لحوم القرابات .

شرح الحديث الشريف

و من حسن الحظ انقراض من زعم واعتقد من المقالات المستقبحة و الباطلة

مما بينه الامام ﷺ ليعلم ان الغرض من تفصيل المسئول عنه توجيه حكم الكفر المترتب على القول بالتناسخ- فكأن الحكم معلل بما بينه الامام ﷺ من انكاره مسائل تعدمن ضروريات الدين.

ثم اذا راجعنا كتب تاريخ ذوى الاديان و المنكرين للمبدء و المعاد نرى كل فريق منهم قداختار مذاهب ومسائل غيرما للاخر مما يميزه عن الاخرين و ان كان الكفار ملة واحدة .

فالطبيعي لايرى الا عالم المادة واشكالها و آثارها فينكر وجود الروح مستقلا والمبدء والمعاد ...

والصوفى لايرى غيرالوجود المطلق السارى فى جميع الاشياء فيتحدالخالق و المخلوق عنده وبالطبع لايعنى و لايهمه الفرق بين الروح والبدن للاتحاد المطلق بزعمه سريان قانون الوحدة فى الكثرة لحقيقة الوجود - و ان فرض ان القانون المزبور باعتبارمصاديقه ذومراتب ودرجات مختلفة فينتهى الى الوحدة الحقة المسماة - بالكثرة (الكلية المحيطة) فى الوحدة (الجامعية)-اشارة الى استهلاك الوحدة الموهمة للوحدة العددية فى اللانهاية **فالصوفى** هوالذى يقول (خلق الله آدم على صورته) فيجعل الانسان اعلى مراتب الوجود كما عن الحلاج انه قال : (ليس فى جبتى الاالله) و من شأن الصوفية التاويل المطلق فى كل الامور الظاهرة مما يترائى فيه الا متياز و الاختلاف .

والتماسخى: هوالقائل بجواز الحركة النزولية و ان روح المذنب والمخطى بعد موته تتعلق ببدن احدالحيوانات والتناسخى - بمعناه الاخص - لايجوز ذلك اصولا - طبق قوانين الطبيعة - وان كان دين الاسلام اخبر عن وقوع المسخ كما تدل عليه الايات الشريفة - و من المعلوم ان الطبيعة و قوانينها - مقتضيات و قابلة لمنع فعلية مقتضاها - بارادته تعالى وعلى سبيل الاعجاز اوالمجازاة وغيره .

والتناسخى : قبال الصوفى- قائل بتجديد فراش الطبيعة اى البدن العنصرى وان كل فرد من الانسان وجدومات . لايتم امره بحياة مادية مرة واحدة بل موته مفارقة

روحه عن بدنه المادى العنصرى مدة من الزمن كما هوخاصية قانون الكون والفساد

١ـ وان كل موجود له حد ونهاية ـ مع انه خلق للبقاء لا للفناء :

وبما ان ايجاده تعالى للانسان لم يكن عبثا و انما هو لحكمة عالية و هى **٢ـ استكماله** وتهذيب اخلاقه باجتنابه من مشتهيات الطبيعة ولذائذها المطلوبة له بمقتضى قواه النباتية والحيوانية والمتخيلة والواهمة ومحركاته الخارجة ليستحق الصعود الى الدرجات العالية وفى زمرة الملائكة و عالم المجردات وهذا الامر يتوقف على **٣ـ زمان اكثر** من عمره العادى الى ما لا يعلم نهايته الا الله تعالى ـ وفق قانون الزمان التدريجى والحركة الجوهرية وتجوهر الاعراض والصفات ليصفو باطنه ويكون عارفا بخالقه عابدا له شاكرا لانعمه تعالى عليه .

لذلك كله وجمعا بين الامور الثلاثة المذكورة ـ و كل ذلك من قباله تعالى ـ لابد وان يعود مرة الى الدنيا ثم مرة حتى يكمل ـ فى احدى جهتى السعادة والشقاوة اى يبلغ ما يقتضى طينته (طيبة اوخبيثة) من جهة وفعله وتقدمه نحو احدى الجهتين المتوقف على نوع سعيه واختياره من جهة اخرى. **«ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة»** وليس هذا على الله بعزيز اذ قوانينه الازلية فى خلقه المواد والمجردات اقتضته ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون .

فالذى يتوهم ان فى اعادة روح الانسان مرات عديدة ـ شيئا من عجزه تعالى بتصوره ان له ان يخلق لكل نطفة كاملة العيار روحا مستقلا برأسه ولا يقرض ويستعير من الارواح الماضية !

فهو فى غفلة من القوانين الالهية الازلية .

ولا يخفى ان الظاهر بل الصريح من كلام الامام فى هذا المقام ان التناسخى انما يكون كافرا لكونه منكرا للقيامة الكبرى وما يتعلق بها بل ومنكرا للمبدء كما يزعمه الصوفى والذى يجعل الخالق مساويا للمخلوق بل وعينه ! فعنده كل شىء مباح ولا مانع له من حرمة فروج النساء من الاخوات والبنات والخالات وذوات البعولة كما ابتدعه المزدكيون والبهائيون وغيرهم من الفرق المضلة والاحزاب الخبيثة .

فاذا كان التناسخى من احدى هذه الفرق فلاشك انه كافر و لكن التعليل وتوضيح مورد الحكم بالكفر يفيد ان التناسخى ان لم يكن من احدى الفرق ممن ينكر احدى ضروريات الدين الاسلامى فلايكون مشمول حكم الكفر لانه اذا لم تتحقق علة الحكم لم يتحقق الحكم بالضرورة -وبعبارة اخرى: ان وصف (التناسخى) معرف فى الجملة لمن ينكر المبدأ والمعاد- ولو بالنسبة الى زمان الامام- باعتبار ان الحكم منصوص العلة - و ليس عنوانا يدور الحكم مدار تحققه نفيا واثباتا .

و كأن المنكرين للمبدء و المعاد اوكليهما كانوا - مشتهرين بالقول بالتناسخ فى عصر الامام عليه السلام ولذلك حكموا بالكفر فهذا الحكم من مقولة - الارتباط الشرطى ومن مصاديق هذا القانون - فى اصطلاح علماء هذا العصر اى الاقتران بين القول بالتناسخ وانكار المعاد و المبدء عند جماعة من الناس - اوجب الحكم بالكفر عليهم و على هذا فكما ان القول بالتناسخ لا ينافى انكار المبدء و المعاد كذلك لا يلازم الانكار المذكور .

ولذا - نرى كثيرين من كل فرقة وملة -سواءأ كانت ذات دين واى دين من الاديان اولم يكن كذلك قداشتغلوا فى امر عود الارواح -**«وكل يعمل على شاكلته»** - وبذلوا منتهى طاقتهم من جميع الانحاء فى تحقيق امر الروح ومالها **فتارة** من طريق التنويم المغناطيسى **واخرى** من استنطاق الروح - سواء روح الحى اوالميت **وثالثة** من طريق الرؤيا المنفصل اوالمتصل **و رابعة** من طريق اختلاف استعدادات الافراد وغيرها مما يحكى عن سير الروح نحو الرقى والكمال اوالهبوط والرسوب والنتانة بالنسبة الى مالها من طهارة الباطن اوخبثه.

ولم يتزلزلوا عما كانوا عليه من العقايد الدينية بل المادى والطبيعى منهم قد انصرف عما كان عليه من انكار الروح كما نرى افرادا من المسلمين فى انحاء العالم والامصار قد دخلوا فى حزب الروحيين وزادت عقيدتهم فى امر المعاد والقيامة الكبرى المترتبة على القيامة الصغرى واحدة بعد اخرى لكون العود اطبق واوفق لادراك العقل عدالته تعالى وامتن من كل طريق غيره بخلقه تعالى روحا بعد روح الى غير النهاية و كلهم

يموتون ناقصين غيرحايزين الكمال المطلوب هذا من جهة .

وان تكون مجازاته الخلود فى الجنة اوالنار نقصا لحكمته لان المؤمن مع نقصه المسلم علما وعملا لايناسبه الخلود فى الجنة والكافرمع عدم فرصة كافية له لاستكمال نفسه لايناسبه كمالايناسب حكمتهو عدالته تعالى ان يجعله خالدا فى النار من جهة اخرى ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وعلى كل حال فمسئلة العود دخلت فى حوزة العلم وفى حضانة الشهود و وقعت محل التعمق و المطالعة الدقيقة و لعل الله يوفق العلماء لكشف هذه الحقيقة الازلية فيكون مرحلة من مراحل كمال الانسان ويهدم به قصرالمادية و يفحم به الماديون ويصلح به امورالعباد والله هوالهادى الى سبيل الرشاد .

فرض و تقدير:

ان ابيت عن التفرق بين القول بالتناسخ وانكاراحدى الضروريات الدينية وحكمت بالتلازم بينهما كما هوالقريب الى الصواب بالنسبة الى شرذمة اوفرقة من فرق التناسخية ومن غلاتها .

فنقول: مسئلة عودالروح فى الحال الحاضر ـ غيرالتناسخ بالمعنى المزعوم وان خروجه عن موضوع التناسخ المعهود ـ خروج موضوعى لوجوه تذكر:

١ـ التناسخ ـ عبارة عن انتقال الروح من بدن عنصرى الى بدن عنصرى آخر ـ اعم من ان يكون الثانى اعلى مرتبة من الاول اوادنى منه كاستنساخ موضوع من صفحة الى صفحة اخرى .

والعالم الروحى على ان لاحركة قهقرائية للروح وان امكن بتعهدها تعلقها بعد مفارقتها من البدن بنطفة من الانسان ادنى من النطفة الاولى لها اى كونها باعتبار والديها او بعد النضج والنماء ـ منفورة الناس ـ بجهة من الجهات كالدنائة والخسة و قبح المنظر او نقص فى احد اعضاء المولود و غيرها ككونها من نسل يهودى او غيره مثلا .

٢- **التناسخي** يزعم ان الروح ليست قائمة بذاتها بل هي من مقولة الصفات والاعراض !

والروحي على ان الروح : جوهر قائم بالذات - حسب الخلقة - وانما جيء بها لاستكمال نفسها بتحمل الرياضة - وفق تعهداتها في عالم البرزخ - بان تلبس لباس البدن المادي واحدا بعد آخر حتى تستغني - عن التوقف في العالم المادي فتعرج الى العلو و تبقى مستانسة ببعض طبقات الملائكة - وفق درجة اكتسابها من الفضائل والمعرفة الى ان يحين وقت الامتحان الثاني وهكذا الثالث والرابع الى ما شاء الله (فتلاقي القيامة الكبرى) وان كان الروحيون باعتبارهم قائمون فقط لكشف الروح ومالها وعليها - ساكتين بالنسبة الى القيامة الكبرى نفيا او اثباتا و لكنهم ليسوا بمنكرين لها كما قد يتوهم .

٣- **التناسخي** يزعم ان الروح عرض جسماني ولا يعرضه زوال وانقطاع عن وجود موضوعه فلابد وان يكون عند موت صاحبه وانهدام بدنه منتقلا بلافاصلة الى بدن مادي آخر و هكذا .

و الروحي يذهب الى ان الروح عند انقطاع تعلقها عن البدن لاتنتقل الى بدن آخر وانما يصعد الى ادنى درجات السماء و تبقى سنوات في العالم البرزخي - ترى انعكاس اعمالها متنعمة اومعذبة - وانما مكثها في البرزخ كما و كيفا يتبع اعمالها في الدنيا كذلك فاذا اذن الله لها بالعود الى الدنيا للاستكمال فتختار نطفة خاصة - وفق نوع تعهدها - لتكميل نفسها .

٤ - **التناسخي** يعتقد ان الابدان المادية الموجودة مظاهر للارواح و هي منحصرة محبوسة (مقيدة ذاتا) فيها لاتتجاوزها ويستنتج منه انهم لايعتقدون بوجود عالم آخر - اعم من القيامة الصغرى اوالكبرى وهذا الفرض بالنسبة الى فرقة خاصة من الفرق التناسخية .

و الروحي على ان الروح قوة الهية متدلية بالخالق ولتشخصها و تعينها في عالم الوجود بعد تعينها بتدليها و انتسابها الى خالقها تعيناً افاضيا - تحتاج الى بدن

محدّد تابع لها في عالم التحليل ويجب ان يكون مناسبا لها و هو القالب البرزخي او البدن الروحي لاتنفك عنه و لاتفارقه - سواءأ كانت في العالم العنصري اوالبرزخي - والقالب الروحي لطيف بل الطف من الهواء - والبدن العنصري بالنسبة الى ذاك البدن اللطيف **بمنزلة** اللباس لها يمكنها خلعه ثم تبديله بآخر بعدمدة ماأو **بمنزلة** آلة مطربة للموسيقى اذا بليت بالتمرين والممارسة وسقطت عن الانتفاع بهاواكتساب الفن - تركها الموسيقى المبتدي وبعد مدة و برهة من الزمان - استانف عمله باختيار آلةاخرى للتمرين مرة بعد اخرى تتخللها عطلات وانتظارات - حتى بلوغه مبلغ استاذ في الفن المطلوب منه اورسوبه كماكان في المرحلة الاولى من حيث الدرجة من الاشتغال مضافا اليه ما بذله من صرف الوقت و تضييع اثمان و غصبه محلا و وسائل راحته بلاثمرة لالنفسه ولالغيره فترقى الروح صالح العمل الى درجة الملائكة و في صفوف تليق بها - و تنتهي حال الروح طالح العمل الى مأوى ظلماني لا يعرفه احد سوى الله والذي انتهى امره اليه وبئس المصير نستجير بالله من سوء العاقبة جف القلم بما هو كائن .

الى هذا المبلغ بلغ اطلاعهم و معرفتهم بالارواح على سبيل الاجمال واما فيما وراء ذلك فهم فيه ساكتون - من طريق هذا العلم - وان اختلفوا فيه اثباتا ونفيا - حسب عقيدتهم ونوع تربيتهم كما اشرنا اليه .

٥ - التناسخي قديزعم ان الروح الانساني موجود مادي قديم محدود الجهات لايخرج وجوده عن هذه الدنيا المادية ومنه يستعلم انهم منكرون لوجود ماوراء هذا العالم المحسوس ! .

و الروحي يحسبها غيرمحدودة بالنسبة الى عالم المادة و الماديات (و هي جسمانية الحدوث وبالحركة الجوهرية وتجوهر الاعراض - تكون روحانية البقاء عند الروحي المسلم الحكيم .

٦ - التناسخي - يرى جوازانتقال روح زيد بمجرد موته الى بدن عمرو بل و بالنسبة الى الارواح الشريرة الانتقال الكذائي واجب للاستكمال !

والروحى ـ ينكر انتقال الروح الى بدن تام العيار بل تبقى مدة فى عالم البرزخ ثم ينتقل الى المولود حين الولادة وتطوف حوله وتؤدى وظائفها بتوسط قواه البدنية وهى قبل تولده تطوف حول الام وهى بعده عند ما يبلغ المولود السن السابعة تنفذ بدنه و تستقر و البدن الروحى للروح منطبقة للبدن العنصرى تمام الانطباق شكلا و جزئا فجزئا وانما تكون فى حالها الطبيعى اكثر حجما ويكون الزائد حول البدن منه كهالة القمر فلو كان الامر كما زعمه **التناسخى** لاسيما ادعائه وجوب الانتقال لزم منه تساوى عدد نفوس الاحياء من البشر فى جميع العصور و الازمنة وهو خلاف الواقع لتزايد النفوس بتوالى الاعوام مضافا اليه يتبعه انعزاله تعالى عن الخلقة و هو كما ترى .

اما الروحى فهو فى منجاة من هذا الاشتباه و الغلط لانه قائل بجسمانية حدوث الروح فهو تعالى خالق فى كل زمان وتزايد النفوس من آثاره .

ان قلت ـ ماذا قصدت من هذه المقالة ـ مؤيدا ما عليه الروحيون و مزيفا راى من رآه مخالفا للدين أأنت معتقد بما عليه الروحى من عود الارواح ام لك فيها نظر آخر؟

قلت:

اولا ـ انى رجل اصولى اخضع للعلم : العلم الذى فيه صلاح المجتمع والفرد فى الدارين بحيث يوصلهم الى الغاية القصوى من الخلقة وهو الرجوع الى الله تعالى مطمئن النفس ولازمه ان لا يخالف ضروريات الدين الاسلامى ـ وقد زادنى علما بوجود الروح و بقائها مما اكتشفه الروحيون من المحاضرات والارتباط المستقيم ببعض الارواح .

ثانيا ـ بما ان علم الروح والارتباط الروحى هو فى طور الطفولة ولم ينضج عندنا وفيه ما اتبرك ـ متفائلا ـ بالآية الشريفه لشباهته بمصباح الحقيقة **«و المصباح فى زجاجة والزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة»** الى آخر الاية ـ وهو فى سير دائم الى الامام ـ

فانى فى انتظار من الامر راجيا من همم علماء علم النفس والاطباء الاساتذة ان يقوموا بهذه المهمة مجدين فى جمع الشواهد غب" التحقيقات اللازمة .

ثالثاً - العلم سبيل وسراج يوصل صاحبه نحو الغاية المطلوبة و الاعتقاد امر قلبي يلازم الايمان وانما يحصل مقرونا بالمحبة والتوجه القلبي وليس العلم الا الانكشاف وبما ان معرفة الروح تؤدي الى حل كثير من مشكلات المسائل العلمية على ما دريت فاني شائق لها راجيا من توفيقه تعالى ان يكشف لنا حقايق الامور.

رابعاً - الاخطار وتحذير بعض الجامدين من المتدينين والمتطرفين من الانكار عن غير تدبر و تحقيق ! مخافة ان يفتضحوا عما قريب كما افتضح المخالفون لنظرية الكوپرنيكية بشأن حركة الارض حول الشمس دون العكس وكانت مقدمة انهدام النظرية البطليموسية القائلة بحركة الشمس حول الكرة الارضية .

فمقالتي هذه مقالة دعوتية وقد قال تعالى «**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**» سورة النحل (١٦) آية (١٢٦)

وقال تعالى: «**فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الألباب**» سورة الزمر - آيه (١٩)

وقال تعالى: **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد**» سورة فصلت (٤١) آية (٥٣)

وقال تعالى: «**وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء**» سورة النمل (٢٧) آية (٨٨)

ومما يناسب المقام والمباحث الآتية قول الشاعر:

كُلُّ شيءٍ فيه معنى كُلِّ شيءٍ ... فتفطَّن واصرف الذهنَ اليَّ

كثرةٌ لا تتناهى عدداً ... قد طوتها وحدة الواحد طيّ

شبهة و رفعها

لقائل ان يقول :

اولا - اذا كان عود الروح قاعدة كلية وعامة الشمول وفرضنا ان روح اينشتين او العلامة الحلى اوالشيخ الرئيس والفلان الفصيح والبليغ وغيرهم عادت او ستعود الى جنين يخصها - وفق قانون التناسب الاعم من البدنية وقواها النفسية واستعدادها - فالجنين الذى تعلقت الروح به حين الولادة ونما تدريجا تحت مراقبة الروح وعنايتها فهو كساير الاطفال لايقدر ان يتكلم الا بتعلم حرف ثم حرف وكلمة غب اخرى ثم التراكيب من حيث التلفظ الصحيح تارة وانتخاب التركيب الصحيح اخرى ثم ادراك معانيها ثانية وثالثة على التدريج ثم الذهاب الى حديقة الاطفال والمدرسة والمثابرة على تعلم الكتابة والقرائة شيئا فشيئا وهكذا - ولم يعهد من اى طفل من اطفالنا ان يكون مستغنيا عن بعض الدروس اوالكل مع ان روحه من احدى الارواح المعادة بالفرض وكان ذوالروح بالفعل ممن قضى مرات عديدة من الحياة المادية سابقا وقد اكتسب فيها معلومات لامحالة فضلا عن مثل ارواح النوابغ فى القرون الماضية ! فلو كان العود فى مثل روح العلامة اوارسطو - امرا واقعيا لكان فى حياته الاخيرة متذكرا كثيرا اوقليلا مما كان له من العلم اوالصنعة فائقا على غيره ممن كانوا - ذوى ارواح الجهال فى حياتهم المادية الماضية ؟ واذ ليس الامر كذلك فالعود باطل باسره ولا اصل له .

وثانيا - ان المستفاد من تقرير رأى الروحيين على مانقلتم عنهم - ان التناسب بين الجنين والروح العائدة هو المناط فى اختصاص التعلق بينهما بالخصوص وهذا ينافى ما نقلتم عنهم من امكان تعلق روح عالية راقية عند العود بجنين رث فاسد الخلقة مثلا وهذا ينافى اعتبار التناسب بينهما على العموم .

قلت : اما الجواب عن الايراد الاول - هوانك ايها السائل المورد راجع نفسك هل يمكنك ان تتذكر ما كنت عليه من جزئيات حالاتك ومحيطك فى السنة الماضية - من حياتك الحاضرة - وفي مثل هذا اليوم والساعة التي تقرء هذه المقالة ! هل تتذكر

الفكرة التى كنت عليها ومن كان عندك والمحاورات التى جرت بينك وبين غيرك؟ وهل كنت شبعانا اوجوعانا اوعطشانا والمكان الذى كنت فيه جالسا او نائما اوقائما وهكذا مما لاتحصى من خصوصيات موضوع جزئى كثيرة !؟

لاشك انك لاتتذكر لاكلها بل ولابعضها !

فهل تتفطن لماذا تكون هكذا وانت الآن تكون فى العالم الذى كنت فيه من قبل فانظر ماذا يكون حال روح بعد موت صاحبها وقد مضى عليه مئات من السنوات فى العالم البرزخى ثم عادت الى عالم آخر ومحيط مغاير لمحيطها السابق من جميع الجهات !

و لكن العلة لذلك اذا اردت الحال هى **عدم المناسبة** بين الموقعين من حيث الزمان والمكان والبيئة ونوع الاحتياجات والحوادث الطارئة المحيطة بالانسان - وعلى العكس من ذلك - ان حصل التناسب بين الموقعين ترى انك تتذكر شيئا مما مضى من حالاتك و غيرها اما بالمشابهة او التضاد او المقارنة او غير ذلك مما يحرك قوة (تداعى المعانى).

ولكن الامر يظهر فى الروح العائدة بصورة اخرى وهى رسوخ روح الحالات والملكات الروحية وبقائها فى الذهن اى جوهرها وعصارتها اللطيفة فى عقلها الباطن اوالضمير المغفول وقد يعبر عنها **بالالهام و الوحى المرموز و الاستعداد** فاذا كانت الروح العائدة من ذوى العلوم اوالفنون صار صاحبها ذا استعداد فائق على مادونه فى معارك الحياة. و مراتب استعداد الاشخاص مختلفة تتبع اما تفاوتهم فى طول الحياة و مراتها واما فى كيفية حياتهم فى الادوار الماضية لهم. ولذا ترى المتعلمين الدارسين فى مجمع واحد ومعلم واحد وفى اوقات معينة للمجموع ـ ذوى درجات فيما اكتسبوه من الدروس وليس هذا الاختلاف الامن ناحية الاستعداد.

ويختلف نوع الاستعداد لكل شخص باعتبار متعلقه من انواع العلوم و الفنون و الصنائع - حسب اختلاف ما كانوا يكتسبونه فى ادوار الحياة.

واما الجواب عن الايراد الثانى : فاعلم ان الفرض المتصور امر (كغيره) مطابق

لقانون التناسب- ايضا وقدروعى فى فن تربية الاطفال- حسب ادوار سنينهم و اختلاف استعدادهم كما روعى فى القوانين العرفية وبالاخص العقابية منها واما فى عود الارواح فلان الروح العائدة فى اى مرتبة كانت حالا اوسابقا قد تقتضى مصلحتها واستعلائها وحكمة بارئها ان تتسفل وتتنازل فى عودها و ترتاض كفارة لذنوبها السابقة اولاستدعائها ان ترتقى باسرع مما كانت فتتعهد -قبال الهام بارئها- ارتياضا وتلافيا لتقصيراتها فى الحياة السابقة لها اوفتنة وامتحانا لها بمزيد ابتلائها- قبول تعلقها بجنين اقل مرتبة-من حيث بعض الخصوصيات- من درجة الروح المرتبطة به فيكون هذا التعلق- قبال تعهدها -عين التناسب الواقع بينهما لان الغاية من العود الاستكمال- ورياضته فى العود بوقوعها فى صف الاغبياء، اوالاشرار مثلا- هى الموجبة للتعالى اكثرمما كانت على هذا الفرض فتدبر و كن على بصيرة من حكمة البارى فى كل الامور.

ان قلت : ما الذى اوجب الوثوق بما يقرره الروحيون فى العصر الحاضر من معرفة الروح و اصولها واحوالها اى واى مشكلة من المسائل المعضلة انحلت لك بهذا العلم او انها ايدت صحة ما قرره الروحيون ؟

قلت : كل مسئلة علمية انتهت الى العمل على طبقها اولم تنته اليها تكون فى مرحلتها الاولى فرضا و تصورا فقط و كلما كانت فى استطاعتها ان ترجع المشكلات المتعلقة بها اليها منحلة الى وجه اخصر وامتن كانت الفرضية اقرب الى الواقع والحقيقة كما دريت فى مسئلة الحركات الكونية المربوطة بالمنظومة الشمسية وماجرى عليها من اختلاف النظر بين الفلاسفة و العلماء فى القرون المتوالية من زمان بطليموس اليونانى القائل بحركة الشمس حول الكرة الارضية حركة دائرية الى زمان كپرنيك فكپلر و گاليله ونيوتن وغيرهم القائلين لنظرية حركة الارض حول الشمس فى المنظومة الشمسية وانه كيف انقلبت الافكار وصفت وانحلت بها حركات الكواكب السيارة بأبسط وجه بعد قول المتقدمين بفرض التدوير والممثل وغيرها من التكلفات الباردة -بفرض مدار حركات الكواكب على شكل اهليلجى تكون الشمس فى احدى بؤرتيه وبكشفهم قواعد للحركة المستقيمة والدورية وغيرذلك من المباحث العلمية !

هكذا الامر فى مسئلة الانسان وعاقبة امره بدوا وختما روحا وبدنا فكرا وعملا الى غيرذلك من المسائل الحياتية والاخلاقية .

ومن المعلوم ان كثيرا من المسائل المبحوث عنها كانت مغلقة غير واضحة عند العلماء الآعلى سبيل التأويل والتوجيهات التى هى بنفسها اوجدت مشكلات اخر وان انتهت الى حلها شيئاما بسعى البشر نحو كشف الحقائق وحل المشكلات ويا ليت لم تقف الافكار عند الماديات جمودا غير ناظرة الى بواطن الامور الى ان انساق الانسان من هذه الجهة الى الحرمان من المعنويات وبالنتيجة الى الهبوط والسقوط ولكن من حسن الحظ انه قد اشرق نور الحقيقة من ناحية علم النفس فى مرحلته الاولى اولا ثم معرفة الروح فى المرحلة الثانية ثانيا و ان ذاك قد انحل للعلماء **كثيرمن المسائل العلمية** مما تحيرت العقول فى فهمها فضربوا اخماسا فى اسداس فى الجواب عن الايرادات من غير ان يقنع الاكثرين المتوغلين فيها اللهم الامن باب الاكل من القفا ونتعرض لبعضها على وجه الاختصار ومن جملتها :

١ ـ الشخص والشخصية ٢ ـ مسئلة الرجعة ٣ ـ مسئلة الاستعداد ٤ ـ مسئلة تجسم الاعمال ٥ ـ مسئلة مسخ بعض الامم الماضية ٦ ـ مسئلة حضور الامام فى مجالس عديدة فى ليلة واحدة وساعة معينة ٧ ـ مسئلة المعاد الجسمانى والروحى ٨ ـ مسئلة شبهة الآكل والماكول ٩ ـ مسئلة الرؤيا ١٠ ـ مسئلة التقدير ١١ ـ مسئلة الجبر والاختيار . ولنشرع فى الشخصية فى فصول:

١ ـ الشخصية

قبل الشروع فى اصل المطلب وبيان المراد من الشخصية فى المقام ننقل هنا ما يتعلق بمادة **شخص** ومشتقاتها من كتب اللغة مايمس الحاجة .

فى مختار الصحاح ـ شخص بصره من باب خضع فهو شاخص اذا فتح عينيه وجعل لايطرف وشخص من بلد الى بلد اى ذهب وبابه خضع .

وفى معجم البلدان ـ الشخوص مصدر: الهبوط ، ومن البصر طموحه الى السماء

فلم يطرف (اقول اى جعل اجفانها لا تطرف ولا تغمض) **و الشخصي**: المنسوب الى الشخص و منه الاعلام الشخصية لما علق على شيء بعينه والتشخص: هو المعنى الذي يمتاز به الشيء عما سواه.

وفي **مقاييس اللغة**- شخص من اصل واحد ويدل على ارتفاع في شيء و هو سواد الانسان اذا سما لك من بعد ورجل **شخيص** و امرئة شخيصة اى جسيمة ومن الباب: اشخص الرامي اذا جاز سهمه الغرض من اعلاه وهو سهم **شاخص**.

وفي **سر الليال** لاحمد فارس الملقب بالشدياق: (فان جميع اهل اللغة اتفقوا على اصلية الحسي منها وفرعية المعنوي)

وفي القرآن: « **اَنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ** » سورة ابراهيم (٤٢) « **فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا** » سورة الانبياء (٩٧)

وللاشارة الى المراد من قول ابن فارس: اصل واحد. ننقل كلام الدكتور على عبدالواحد وافي، في كتابه **فقه اللغة** في مقام بيان منشأ التضاد في اللغة العربية فذكر من عوامله الكثيرة ثلاث عوامل:

١ - مجيء التضاد من اختلاف القبائل في استخدامها.

٢ - التطور الصوتي وبعد شرحهما قال:

٣ - رجوع الكلمة الى اصلين - وقد يكون السبب في ذلك راجعا الى انشعاب الكلمة من اصلين: فتكون في دلالتها على احد الضدين منحدرة من اصل - وفي دلالتها على مقابله منحدرة من اصل آخر. وفي هذه الحالة نكون بصدد كلمتين لا كلمة واحدة. ويرجح هذا التاويل او يحتمل الصدق في طائفة كبيرة من الاضداد. فمن ذلك مثلا (**هجد**) بمعنى نام وسهر. فمن المحتمل ان تكون في معنى النوم منحدرة من **هدأ** اذا سكن، وفي معنى السهر من **جد** اذا جهد لما في السهر من الاجتهاد في منع النوم. ومن ذلك ايضا (**ابض**) بمعنى سكن وتحرك. فمن المحتمل ان تكون في معنى السكون منشعبة عن **بض** في بضا وباض ... الخ بمعنى اقام وسكن وفي معنى التحرك منحدرة من **اب** الشيء اذا حركه. ولعل من ذلك ايضا (**سجد**) بمعنى انحنى وانتصب. فتكون في معنى الانحناء مأخوذة من

(**سج**) بمعنى رمى وفى معنى الانتصاب من (**سد**) لان ما يسد شيئاً يرتفع فوقه فكانه منتصب . انتهى موضع الحاجة ومن هذا المقال كما قيل : تعرف الاشياء باضدادها . **يعرف** على ماظن معنى كون لغة ما ـ ذات وجوه ومعانى متعددة من اصل واحد .

التشخص ـ من باب التفعل: اتصاف الشيء بتعين ما وقد شاع وراج فى الفلسفة قولهم : الشيء ما لم يتشخص لم يوجد . وقولهم ايضا : الشيء مالم يوجد لم يتشخص . وبينهما فى الظاهر تناف بل وتناقض ولكنه ليس كما يتوهم ان المراد من توقف الوجود على التشخص كما هو مفاد القول الاول : هو فى موارد تعين الذات والماهيات فالنوع مثلا مالم تتعين اجزائه وذاتياته لايتصور وجوده النوعى الذهنى ولا يمكن ان يعد نوعا ومن المعقولات الثانية . والمراد من القول الثانى : تعين المصداق الخارجى فما لم يتحقق ويوجد فى الخارج لايتصور تشخصه وتعينه بحدوده الفردية ـ ومن هذا التفصيل يعرف عدم تناف بين قولنا ان الموجود عارض الماهية تصورا مع كون الماهية عرضا للوجود (بحسب الخارج) واتحدا هوية وفى الواقع فيقال : من الموجودات الانسان . وهذا الموجود حيوان وليس بحجر وانسان وذلك لاختلاف الطرفين بالتحليل ذهنا وتعيين منشأ انتزاع الماهية من الموجود الخارجى ـ خارجا والسرّ فى الانقلاب هو مايترائى من تصوير الجهاز المصور الشبح الخارجى فى الصفحة المقابلة له مقلوبا و كذا الحال فى الجهاز البصرى وانما الذى يقلب المقلوب ليصير مطابقا للمرئى هو الامتحان الفكرى والادامة على هذا التصور حتى الاعتياد وهكذا الحال فيما نحن فيه فان نسبة الماهية الى الوجود بالنسبة الى الذهن هو ان الشيء مـا لـم يعنون بعنوان و يحد بحدود كالانسانية والجمادية وغيرها ـ لايتصور اى لاينعكس الشيء فى الذهن وبعد التحديد يمكن ان يحكم الذهن بانه موجود اومعدوم ـ ممكن او غير ممكن وهكذا فتدبر .

تطورات اللغة ومنها الشخصية:

مقدمة عامة يجب التنبه والتذكر لها لفهم معناها الاصلى وهى ان منشأ كل لغة و منها **الشخصية** كما ترى ماكان مما يحسه الانسان اى كان مفهومها الاصلى من

مقولة المحسوسات وبعدان استعملت فيماوضعت له وتدوولت بين السنة الناس نراها قد استعملت فى غيره بسريان الذهن السيال من الاحساس بشيء الى ما يقرب منه مما يشابهه اويلازمه اويجاوره اويكون لازماله عادة اواتفاقا وبعد انس الاذهان وتعارفهم فى لغة يتطورالمفهوم وان شئت فقل ينقلب ظهراعن بطن فيستعمل اللفظ فى امر غير محسوس ولكن فيه ملاك الارتباط والعلاقة بين اللفظ ومفهومه الاول بملاحظة ان مفاده الغائى فى الاستعمال الثانى غيرمفاده الاول و هكذا الامرربما يتحول المعنى تحولات متوالية مع انحصاراستعمال لغة معينة فى تلك المفاهيم المتوالية باختلاف اذواق المستعملين و المناسبات الحادثة و احتياجهم لافادة احد المفاهيم خاصة او على سبيل اللزوم فى احد منها على الوجه العام .

هذا كله بالنسبة الى مفهوم اللفظ وبالنسبة الى محيط واحد فاذا تغير المحيط فبالطبيعة يكون التطوراوضح وابين واسرع لاختلاف الطباع بين المحيطين .

وعنده يتبع التطور المعنوى اللفظ الواقع قباله فيتغيرو يتحول تحولات شتى وقد يوازى تحول اللفظ تحولا فى مفهومه وقد يتخلف ويحصل منه مايعبرعنه بالاشتقاق فى الفنون الادبية وهومنقسم ثلاثة اقسام : الاشتقاق الصغيرو الكبيرو الاكبر .

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول كلمة **الشخصية** فسرت فى اللغة بعبارات مختلفة و من شأن اهل اللغة تعيين موارد استعمال اللغات فقط و اما ان الاستعمال استعمال حقيقى او مجازى او كنائى وان اى المفاهيم من لغة و احدة مقدم و حقيقة فى اصل الاستعمال و ايها مؤخر متجاوز عن اصله الحقيقى و ايها كنائى فتعيين هذه الامور متوقف على علم اللغة **اولا** وفقه اللغة **ثانيا** ثم المرجع اصول مستنبطة من همم رجال فن الادب و تتبعاتهم ومن اصطكاك الآراء تحققت قواعد متبعة لدى اهل الفن وقد مرّ منا نقلا عن قواميس اللغة ما ذكروه لمادّة **الشخوص** ومُشتقاتها وبينوا المراد من موارد استعمالها و الذى استنبطناه من المعنى المشترك لها ان المنظور فيه من استعمال **الشخصية** مايقرب من معنى العلامة او ذيها بمرأى من الانظار فهو امر محسوس ولازم العلامة ان تقوم مقام شيء او انسان متعين لارائته ومن صفات العلامة

في المحسوسات غالبا ان تكون في محل مرتفع لئلا يحجبها شبح فيمنع مشاهدتها و لكنه ليس من مقومات العلامة المعبر عنها **بالشخصية** اذ من الممكن ان يرى الشيء في محل منخفض وقد تحولت **الشخصية** عن مفهومها الحسي المادي الى افعال الانسان و كيفية احواله المحسوسة دالة على هويته وذاته كما عرفوها هكذا بعض علماء علم النفس ثم استعملت فيما يكنّه الانسان مما يقوم ذاته من الملكات والقوى الجسمية و النفسية كما نقل عن بعض آخر ثم لما لوحظ ان للانسان قوى و ذخائر من الغرايز والعواطف والاحساسات غير ما ذكر - اطلقوا الشخصية وارادوا بها جميع ما للانسان من القوى الداخلية مما هو مشعور به اوغير مشعور به وقد وصل امر استعمال **الشخصية** الى هذا الحد .

الشخصية - مصدر صناعي وان شئت فقل سماعي انتزاعي - وفق اصطلاح علماء علم الاشتقاق. وهو ما يتكون بزيادة ياء النسب والتاء في آخر الكلمة ليدل على معنى مصدري لمادتها وكان عدد هذا النوع من المصادر قليلا جدا في اوائل الازمنة على ما ظفرنا عليه ومنها: الاعرابية والرجولية والانسانية والقيومية والشعوبية و اللصوصية و الربوبية والالوهية والملكوتية والجنية والانسية وغيرها ولكن الفلاسفة والعلماء وعدة من علماء اللغة والادب كابن سيده والزمخشري وغيرهما توسعوا فيه. والتوسع باب وجيه في فن المعاني وسيع المدى رائج عند العرب. واستعملوه في كثير من اللغات مما يقع تحت البحث والتحقيق كالجوهرية والعرضية والجنسية والنوعية والفصلية والوجودية والعدمية والذاتية والعرضية والقياسية وغيرها.

ومجمع اللغة العربية في مصر وافق عليه وجعله مصدرا قياسيا واصدر قراره التالي بقوله: (اذا اريد صنع مصدر من كلمات - يزاد عليها ياء النسب والتاء)

وحيث كانت **الشخصية** من نوع المصادر لزم ان نشير الى معنى المصدر المصطلح عند الصرفيين وعلماء الاشتقاق الصغير فنقول:

المصدر له اطلاقان

احدهما ما دل على الحدث القائم بالغير او الصادر عن الغير اي الحدث المقيد المنحل

بنسبة ناقصة بحيث يكون التقيد داخلافي مفهوم الكلمة وماهيتها والقيد خارجاعنه و هذاهوالمصدر المصطلح والمتعارف بين علماء الادب.

والثانى مادل على الحدث المطلق اى اللابشرط الحاكية عنه حروف معينة كالضاد والراء والباء من مادة (ضرب)

فالحروف المذكورة المعهود ترتبها (معينا اومطلقا)المعبر عنها بمادة الكلمة موضوع بوضع شخصى لمفهوم معين وماهية مشخصة وانما اتى بها متهيئة بهيئة خاصة لامكان التلفظ بالمادة الخالية عن كل حركة وسكون فالهيئة العارضة لها انما شأنها حفاظة المادة وتعينها بتلك الخصوصية الصوتية فلا قيمة لهيئة الضرب سوى الحفاظة كما هو شأن هيئات الاعلام وقد يعبر عن هذا القسم من المصدر بالمصدر اللا بشرط او المطلق .

واذقدعرفت الفرق بين الاطلاقين (بالنسبة الى كلمة واحدة)فالذى متوهم القوم و فى السنة المبتدئين من كون المصدر منشأمشتقاته. هو المصدر الاول اى المقيد وهو وهم باطل اذهو مشتق ايضامن الفعل الماضى كساير المشتقات وانما المصدر الحقيقى الذى من شأنه ان يكون ساريا فى مشتقاته هو المصدر بالاطلاق الثانى اللابشرط والسارى فى جميع مشتقاته و منه اطلاق المصدر على المفعول المطلق ولذا لايعمل عمل فعله بالاتفاق لخلوه عن النسبة والمتحقق بصور مختلفة وهيئات موضوعة بوضع نوعى قانونى قابل للعروض على مواد و احداث مختلفة (وفق المقاصد و المعانى المرادة) و قد حققنا فى محله ان كل هيئة من هيئات المشتقات كهيئات الجمل الكلامية المختلفة موضوعة بوضع نوعى ومعناه ان الواضع جعلها فى اختيار المستعمل اى جعلت الهيئة من و جوه الاستعمال الذى هو مرحلة ثانية للمادة الموضوعة و من سنخ الا ستعمال و عمل المتكلم - كما ان انتخاب تراكيب من تراكيب الكلام تقديماً لبعض الا جزاء على الآخر وتأخيره وتعريفه وتنكيره واضافته - وبالجملة ترجيح كيفية من كيفيات الكلام على اخرى - انما هو من شأن المستعمل واختياره- و فق مقتضى الحال ..

اما المصدرالاصطلاحی المنطبق عادة علی المصدر بمعناه الاخص ای المقید بنسبة ناقصة فهومشتق من الفعل الماضی بالاشتقاق المعنوی والفعل الماضی مشتق من المصدر بمعناه الاعم المعبرعنه باسم المصدر با لا شتقاق اللفظی و السر فی الاول ان النسبة بماهی نسبة ـ لها وجود رابطی وتقرر و اقعی تام فی حد نفسه کما ان طرفیه کذلك ولایستقیم هذا الآاذا صح الاسناد الیه (المصدر) **لوجودالنسبة بمعنی کون و جود المسند الیه موجوداً** مستقلا فی عالم اسناد الشیء الیه و کذاالمسند **ولوکان من مقولةالعرض والامور الاعتباریة** وبالطبع تکون النسبة بینهما امراً تاماً مستقلا فی عالم اللحاظ و التحلیل ففرض الضعف و النقص فی النسبة باعتبار فرض الصاق التقید بماهیة المبدء (الحدث) دون القید معناه عروض النقص علیه فیتأخر فی عالم التحلیل العقلی عن کلام ذی نسبة تامة ای عن الفعل و مشتقاته المتضمن لمعنی النسبة المستفادة من هیئة الکلمة و حاصله ان المصدر الا صطلاحی مشتق من الفعل اشتقاقا معنویا فهو قسم من المشتقات وبوجه آخر ان اول نسبة تلا حظ بین الحدث و الذات و تکون متعلقة لغرض المتکلم و تقع مقصودة بالتفهیم من الکلام - تحققه من الذات ومن المعلوم ان المتکفل لبیان هذه النسبة التامة هو الفعل الماضی و بعد سقوطها عن مرتبة الاخبارو العلم بها یصح تعلق الغرض بها علی و جه التقّید وجعل الحدث موضوعا لحکم علیه کقولك **ضَرْبُ زَیْدٍ شَدِیْدٌ** او **اَلْمُهَدَّدُلِیَ الضَّرْبُ** فالتحقق الذی کان رکنا للکلام قبلا وقع بعده قیدا معرفاً للحدث والمصدرالحقیقی هواللابشرطوالمقسم للمشتقات وهو بالنسبة الی مشتقاته نظیرالواحد اللابشرط بالنسبة الی الاعدادوالمصدرالمصطلح بالنسبة الی سایر المشتقات کا لواحد بشرط لا بالنسبة الی الاثنین و غیره .

وممایجب التنبیه علیه فی المقام بالنسبة الی تعبیراتنا لتقریب المرام الی الاذهان ـ انا قدنعبر عن (الحدث) بالماهیة الموهم للقول باستقلال الحدث و وجود الماهیة وعن الارتباط بین هیئة الکلمة ومادتها بالعروض الموهم للقول بان الهیئة من **مقولة العرض** ومادةالکلمة من **مقولةالجوهر** ؟ !

وليس كما قد يتوهم لان الحدث وان عد من مقولة العرض فليس امرا مستقلا ماهية و وجودا وراء ماهية معروضه ووجوده وذلك :

اولاً - انه لايكون كل عارض لشيء عرضاً فالفصل عارض الجنس وليس عرضا ذاتا و من سنخ العرض المصطلح عند القوم وان كان عرضا بالنسبة الى الجنس والفصل من ذاتيات النوع و من مقولة الجوهر حقيقة . والوجود عارض الماهية تصورا وليس بجوهر ولا عرض بل العدم عارض الماهية وليس العدم شيئا مذكورا . و الصورة عارضة الهيولى و ليست الهيولى الاما به القوة وليست موضوعة ومنعوتة للصورة .

وثانياً - ان العرض كما حققناه فى محله - خلافاً لمذهب اكثر الفلاسفة - لاماهية له بل هو شأن من شئون الذات وجهة من جهات الجوهر وخصوصية من خصوصياته و مظهر من مظاهره .

وان شئت فقل ان الاعراض كلها امور اعتبارية انتزاعية .

اما اعتبارية محضة غير متأصلة كالزوجية للاربعة وغيرها من عوارض الماهية و كالفوقية و التحتية والابوة والبنوة والشرطية والسببية والحجية والاتصال والانفصال والتقارب والتباعد والتقابل والتماثل والتشابه والتعارض والتعادل و غيرها من الامور الاعتبارية و الاضافية من عوارض الوجود مما يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه ولا اصل له ذاتا و يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا لوجوده .

واما اعتبارية متأصلة مما يكون له شائبة من الوجود وليست اعتبارات صرفة لوجود منشأ انتزاعه و هى المسماة بالاعراض المتاصلة كالالوان والطعوم والحرارة والبرودة و اليبوسة و الرطوبة والعلم و الجهل .

و ثالثاً - لامعنى لعروض عرض عرضاً آخر - اذ العرض انما يتوقف وجوده على المعروض لاحتياجه الذاتى الى وجود الغير - و كيف يحتاج الى ماهو محتاج بالذات احتياجاً من سنخ احتياجه جنساً و درجة !

فالصوت كيفية عارضة للهواء المفسرة بالتموج و وصفنا اياه بالشدة والجهر و الهمس والاخفات ونظائرها غير عروضها عليه (بالمعنى المشهور) لان جهر الصوت هو

الصوت فی حالة له حقیقة من‌دون ادنی تجوز- والعرض بناء علی ماقیل هو الموجود فی موضوع (الجوهر)-ولااستقلال‌للکیفیة وجودا فکیف بمایعرضها بل‌وجودها بوجود معروضها اوهی هو من وجه ذاتا ووجوداً -فالصفات المذکورة حکایات عن درجات التموج‌للهواء وخصوصیاته -وقد قسموا الوجودالی الوجود المستقل والوجودالربطی وهوخطأ محض- کتقسیمهم فی مقام آخر-**الوجود الی‌الوجود الوجوبی‌والوجود الامکانی**وذلك لان‌سنخ الوجود الربطی غیرسنخ الوجود مقابل العدم .

اما-اتصاف مادة‌الکلمة بهیئتها‌العارضة علیها بعروضهاعلیها-فهومن‌باب‌المسامحة فی‌التعبیر اومن باب التنزیل لتقریب الاذهان الی موضوع البحث . والحدث الذی هو المصدر بمعناه الاعم ومن جنس مشتقاته - من مقولة الاعراض - والهیئة العارضة علیهامن‌مشخصاتهاوحدودهاو کیفیة من کیفیاتهاالمصداقیة- والنسبة بینهما کالنسبة‌بین الجسم‌الطبیعی والتعلیمی واتحادهما ضروری وجوداً وماهیة وانما الاختلاف اعتباری باللابشرط وبشرط شیء کالکلی الطبیعی ومصداقه .

وخلاصة الامران حقیقة العرض عندنا غیرماعرفه القوم له وذلك لانهم عرفوا العرض بانه الممکن الموجودفی‌الموضوع وصرحوا بان المراد بالوجودفی الموضوع هوالحلول والاختصاص‌الناعت بمعنی ان‌احدالشیئین‌مختص بالآخروان‌ذاك الاختصاص منشأ لکون الاول نعتاً للثانی وبالطبع یکون الثانی منعوتاً بالاول .

ثم انهم فی مقام‌آخرقسموا الوجود الی الوجود فی نفسه والی الوجود فی الغیر وسموا حلولا وجعلوه عبـارة عن العروض - وهذا التقسیم لهم قرینة قطعیة علی ان مرادهم من‌الوجود فی الموضوع فی‌مقام تعریف العرض-هوالوجود المقابل للعدم !

و هذا النظربظاهره علیل و بعید عن الواقع اذحقیقة العرض مطلقا - عندبعض المحققین - لیست‌الآجهة من جهات معروضه - ان کان من عوارض الماهیة او نحو من انحاء الوجود - ان‌کان من عوارض الوجود کما سنبینه والا ختلاف‌بین العرض و معروضه- اختلاف اعتباری و فی مرحلة التحلیل الذهنی واما فی الواقع و نفس الامر فاماالامران (العرض ومعروضه) متحدان بالذات وقبل‌التحقق کا تحاد الاربعة وحالتها

الزوجية واما متحدان فى مرحلة التحقق كاتحاد الماهية و الوجود كما قال المحقق السبزوارى : ان الوجود عارض الماهية- تصوراواتحدا هوية. ومعنى الاتحاد يختلف- حسباختلاف الموارد - اى الاتحاد اعم من العينية ضرورة ان جهة الشيء (العرض) يغاير نفس الشيء من جهة فى مرحلة التحليل والتعمل العقلى ولكنها لاتباينه بحيث يتصور للجهة ماهية مستقلة ووجود مستقل غيرماهية معروضهووجوده كما زعمه القوم اوظاهر تعريفهم للعرض وتفسيرهم بماذكر . اما نفينا لاستقلال العرض وجودا او ماهية عن معروضه لوجوه **وللتوضيح نقول** ان الوجود والعدم يعرضان الماهية - فى مرحلة التحليل والتصور الذهنى - ولايخلو العرض و المعروض عن وجوه :

منها- ان يستقل كل منهماماهية ووجودا و هذا الفرض - كبعض فروضه الاخر- بالنسبة الى العرض ومعروضه لم يقل به ممن يعتنى به .

ومنها- ان يستقلا ماهية دون وجود مستقل لاحدهما وهذا هو المتصور ومزعوم بعض من الفلاسفة حيث حكى عنهم بان ماهيتى العرض و المعروض موجودان بوجود واحد فى العرض الاعتبارى و هذاهوالذى نتعرض لبيان بطلانه وذلك:

اولا- لان وجود الوجود (العرض) فى الماهية بديهى الاستحالة وذلك لان فى وجود الوجود فى الماهيةاجتماع المثلين بل الامثال الملازم للتسلسل كماان فى وجود العدم فى الماهية اجتماع النقيضين و معلوم انعروض الوجودوالعدم للماهيةمن سنخ عروض الاعراض و ان لم يكن الوجود عرضاً ولاجوهراً و عليه يكون تعريف العرض بالوجود فى الموضوع - تعريفا للشيء بالاعم بل قديكون العارض جوهراً - بناء على زعمهم- كعروض الصورة للهيولى فيكون المعرّف (بالكسر) مبايناً للمعرّف (بالفتح) فالتعريف غيرجامع وغيرمانع .

بل التحقيق ان الماهية عرض للوجود اى منتزعة منه فى الخارج لان ماهية الشيء هى حده الذاتى والحد محيط لمحدوده وان كان الامر فى الذهن بالعكس بمعنى ان الوجود عارض الماهية ففى الحكاية عن الخارج هذا الموجود انسان و فى الحكاية عمافى الضمير يقال : الانسان يوجد فى الخارج .

و سر" الانقلاب ای تغیر نسبة الماهیة الی الوجود - عارضاً ومعروضاً - هو ان الشیء فی الذهن مالم یعنون بعنوان ویحد بحدود - کالانسانیة والحیوانیة والنباتیة وغیرها - لایتصور ای لاینعکس الشیء فی الذهن وانما بعده یحکم الذهن بانه موجود اومعدوم - ممکن اوغیرممکن و هکذا - وثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له - وثبوت کل شیء - بحسب ثبوت الثابت له - والتقرر الذهنی - کاف لترتب تقرر شیء آخر مثله علیه.

و علی هذا التحقیق تکون الماهیات - حتی الجوهر واقسامه - من مقولة العرض - بالنسبة الی الوجود - فلا یکون الامتیاز بین الماهیات وانقسامها الی الجوهر والعرض ذاتیاً - اذ الذاتی لا یختلف و لایتخلف - و قد عرفت عدم اختلاف الامر بالنسبة الی الوجود - ثم اذا کانت الماهیة بماهی - امرا انتزاعیا ای منتزعة من الوجود (لاسیما بناء علی القول باصالة الوجود) فکیف تقسم الی ماوجوده فی نفسه وماوجوده فی غیره ای الموضوع لان معنی وجوده فی نفسه انه موجود ذاتا ای مع قطع النظر عن کل امر وقد علم عدم وجود الامور الانتزاعیة الاعتباریة - بوجود مقابل العدم - اللهم الاان یقال ان التقسیم اصطلاح منهم - ولامشاحة فی الاصطلاح - ولکنه امر لافائدة علمیة اوعملیة ترتب علیه الالتسهیل الفهم وضبط المسائل اوباعتبار ان الامور نسبیة وذلک لتبدل الذات والذاتیات وانقلاب العالم فی عالم الکون والفساد - والحرکة الجوهریة بل الکونیة - تنافی التحدید المتفرع علی الثبات المستمر المنتفی وفق العلوم الطبیعیة ولتفصیل هذا الموضوع - محل آخر.

واذ ثبت ان عروض العرض لیس من مقولة الوجود المقابل للعدم ولامفاد کان التامة ولاالناقصة لاستلزامه المحال - فاعلم ان العروض کالاتصاف عبارة عن الانتساب ای الثبوت الربطی والتقرر الماهوی وهو امر فی مرتبة الماهیات ومافوق الوجود وبعبارة اخری الارتباط القائم بجزئی الکل الموجود لیس وجودا وراء وجود الکل فیتعدد الوجود للکل بتعدد اجزائه کما ان وجود اجزائه لیس غیر وجود الکل بل هو عینه وقد یعبر عنه بوجود الکثرة فی الوحدة وذلک لان العرض حالة فی المعروض وجهة فیه وحالة الشیء وجهته لا یعقل ان تباینه - فی مرحلة التحقق وان غایرته - فی مرحلة التحلیل والتصور واعتبارها امراً مغایراً لذیها واستقلالها فی التحقق **ملازم** لمباینتها لذیها ومعنی المغایرة بینهما ان حالة الشیء فی عالم التحلیل

من شئونه متاخرة ذاتاً عن ذيها وهو المعروض والمتأخر والواقع فى طوله لايعقل ان يكون داخلا فى ذات المعروض وفى عرض ساير ذاتياته الآفى عوارض الماهية الملازمة لها كالزوجية للاربعة فانها ممالاوجود له اصلا ويكون تحقق الزوجية لها فى تحقق ذاتياتها فى مرحلة سابقة على الوجود فليس ثبوت الزوجية للاربعة حال العدم وقبل وجودها ـ وجودا كما زعم كما ان انتفائها عن الخمسة قبل الوجود ليس عدما وان كانت القضية سالبة بانتفاء الموضوع فلا ميزفى الاعدام كما لا تكرر فى الوجود فالعرض (الحالة) خارج عن ذات المعروض فى مرحلة التحليل وداخل فيه ومتحد معه فى مرحلة التحقق ـ والاتحاد المدعى اعم من العينية فالاتحاد بين ذات البارى تعالى وصفاته الجمالية ـ عينى واما الاتحاد بين الماهية والوجود والاتحاد بين الصورة والهيولى واتحاد الجنس مع الفصل ـ فلا تعقل العينية فيه ـ ضرورة عدم معقولية اتصاف الشىء بنفسه وانما اتحاد العرض والمعروض فى مرحلة التحقق وهما متغايران فى مرحلة التعمل العقلى والاعتبار وهذا التحليل والتفريق عام فى جميع العوارض اى اعم من عوارض الماهية وعوارض الوجود.

ثانياً ـ من الادلة على ان الوجود فى الموضوع فى تعريف العرض غير الوجود مقابل العدم ـ عدم كون صفاته تعالى من مقولة العرض ولاشيئاً من الممكنات بل هى عين ذاته تعالى ومعذلك لاينافى صحة قولنا : الله عالم وهو يفيد النسبة التى هى من سنخ الاتصاف المشعر بالاتحاد وهذا الاتصاف لايشعر بان الصفة ممكن موجود فى الموضوع ـ وقد عرفوا العرض بانه الممكن الموجود فى الموضوع والمراد من **الوجود** هنا عندهم هو **الاختصاص** (الاتصاف)

ثالثاً ـ ان الصورة تعرض الهيولى والعروض من سنخ عروض الاعراض لمعروضاتها مع ان الصورة ليست عرضا ـ حسب اصطلاح القوم ورأيهم فى امر الصورة بانها جوهر

رابعاً ـ ان الامتناع حالة وعرض للممتنع ولاوجود للامتناع مطلقا .

خامساً ـ ان اتصاف العدم بجالالة كالازلية و انه يقابل الوجود ـ عرض له ولا يعقل وجود للعارض .

سادساً ـ يصح اطلاق الاتصاف على اوصافه تعالى فلو كان الا تصاف عبارة عن

الموجود فی ذاته بوجود مستقل ای مقابل للعدم لزم كون الصفة غير الذات وهو محال فيه تعالی بالبراهين القاطعة وقد حققنا فی محله ان اتصافه تعالی بصفاته ليس الآعبارة عن هذا الكون الرابطی الغير المنافی لكونها عين الذات و هذا بالنسبة الی الصفات الحقيقية والاضافية المحضة ومرجع كونه عالما مثلا : كونه لايخفی عليه شیء اذليس نسبة عدم الخفاء اليه تعالی الآهذا الكون الرابطی - وبعبارة اخری عنوان العالم والقادر والحكيم و غيرها عبارات اخری عن كلمة الله و مفاهيمها عين مفهومها مع المغايرة بالاجمال والتفصيل وهی عائدة الی اذهاننا لاغير .

سابعاً- ان الفصل بالنسبة الی الجنس - عرض وان كان بالنسبة الی النوع جزئا مقوما له وعروضه للجنس سابق - فی مقام التحليل علی وجود الجنس لكونه فی مرحلة تألف الماهية وهی مقدمة فی الذهن علی الوجود رتبة فلو كان العروض عبارة عن وجود العرض فی الموضوع قبال العدم لزم تقدم المحمول (الوجود) علی الموضوع واتصاف الموضوع به قبل العروض له وهو النوع ای المؤلف من الجنس والفصل وهو دور واضح ضرورة ان المركب منهما هو موضوع لحمل الوجود عليه وقد فرض الفصل امرا وجوديا مستقلا قبل تحقق النوع فوجود النوع متوقف علی وجود الفصل للجنس قبل وجود النوع وهو الدور المستحيل .

توضيح ذلك ان اتحاد الجنس والفصل وتعددهما من المعقولات الثانية بالمعنی الاعم لان التعدد اوالاتحاد فرع كون شیء فصلا او جنسا وهما كليان لابشرط ذهنيان ای بلحاظ فرض الذهن مرآتا وآلة لانكشاف الخارج اذ الكلی انما هو فی الخارج باعتبار سريانه فی جميع افراده ومن مقولة المعقولات الثانية (ای من الاعتبارات الذهنية وذلك لانتفاء وجود الكلی فی الذهن كما هو مزعوم القوم) فهما فی مرحلة التجزئة متعددان وفيها باعتبار كون الفصل امرا متاخرا عن الجنس يكون عرضا وجهة من جهات الجنس الممكنة وخصوصية من خصوصياته وهما فی مرحلة التركب وتحقق عنوان النوع يكون الفصل ذاتيا للنوع فالمعقولات متتالية متواردة علی موضوع واحد لاتنافی بينها لاختلاف الاعتبارات ولكونها من مقولة المعانی وهی كالحقايق الدهرية لامزاحمة بينها فالمتباعدات الزمانية فی

عالم الزمان والمادة متقاربات متآلفة فى عالم الدهر والعقل.

ثامناً - ان عوارض الماهية - و هى عندنا من جهاتها و خصوصياتها - تعرض لها قبل الوجود لان الاربعة مثلا تعرضها صفة الزوجية فى مرتبة قبل وجودها فهى مجردة فى تلك المرتبة عن حالتى الوجود والعدم فلو كان اتصافها بها عبارة عن وجود الصفة فيها قبل الوجود مقابل العدم استحال الاتصاف بها حال العدم ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وبعبارة اخرى نقول ان اتصاف الماهية بعارضها لو كان مفاد كان التامة لزم منه تكرر الوجود للماهية وان كان الاتصاف مفاد كان الناقصة لزم من فرض الكون القائم بطرفى القضية وجوداً قبال العدم **تقدم الشيء** على نفسه بمرتبتين وهذا فرض فى نفسه محال لانه خلاف فرض عروض الوجود للاربعة الملازمة ذاتا لصفة الزوجية لا رجاعه الى اتحادهما فليس الكون بين الموضوع والمحمول الا عبارة عن الربط بينهما الملائم لحالة العدم ايضاً كقولنا شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين و كذا ارتفاعهما محال - وان شئت فقل الى وحدة الشيء بالذات و كون صفة الزوجية عنوانا منتزعا عن ذات الاربعة على فرض استقلال ماهيتها وقد حققنا فى محله وسنحقق فيما يأتى فى تعريف **الشخصية** وحقيقتها فى علم النفس: ان لا ماهية مستقلة للاعراض التسعة المشهورة اصلا فان عوامل المحيط وصفاتها وآثارها الاضافية بالنسبة الى وجود الحى "كالانسان وشخصيته لا دخالة لها فى شخصيته المستمرة فلسفيا ولا تمسها الا من باب الطريقية وبعبارة اخرى ان تطورات وجود الانسان العرضية - خارجة عن ذات الانسان وشخصيته خلافا لبعض المتفلسفين وانما المشكل والمقوم لها تطوراته المتوالية الطولية من لدن ادوار وعصور متمادية لم يعلم عددها وان علمت كيفياتها فى الجملة وبتناسب درجة العلم واحاطة العالم الروحى والنفسى بمحتويات العقل المغفول عنه للشخص من الغرائز والعواطف والاحساسات والذوقيات والقرائح ودرجة الاستعداد من الفهم والذكاء وغيرها - يستعلم مقدار شخصية الموجود الحى ودرجة استكماله النفسية.

والحاصل ان عوارض الماهيات من شئونها و تجلياتها و عناوينها الانتزاعية و اعتباراتنا الذهنية حسب تعملنا العقلى و تجلياتنا الفكرية التى لا اصل لها سوى منشأ

انتزاعها ـ اعم من الاعتبارات الاولية كالفوقية للفوق والتحتية للشيء التحتاني ونحوهما او مما يكون لمنشأه وجود فى الخارج كالالوان و الطعوم و الاشكال الهندسية من المثلثية والمربعية و غيرهما او الذى فيه شائبة الوجود و ليس به كالبعد والقرب واليمين والشمال والجنوب والخير والشر وغيرها من عوارض الوجود من الامور النسبية على ماقال به الاقدمون وايده الفيلسوف الرياضى : اينشتين الشهير بالقواعد الرياضية .

اما مما يمكن انتقال الذهن اليه فى المقام على ما استأنست الا ذهان بالالقاء والتلقين به من المتفلسفين والطبقة المتوسطة من الطلاب والمحصلين ـ هو توهم وجود ذهنى لثبوت الزوجية للاربعة قبل الوجود و ان الاشياء بحقائقها توجد فى الذهن وهو فى غاية السخافة والسفاهة ضرورة ان الذهن والتعقل لاشأن له سوى حالة انكشاف عند مواجهته لامر موجود فى الجملة و له التصرف فى منكشفاته بالتركيب والتجزئة طالبا انكشافا اخر و الانكشاف بماهو لااستقلال فيه بل هو تابع للمنكشف كما و كيفا بمعنى اصالة المعلوم ـ فى مقام المقايسة والتطابق ـ وكونه ميزان الصدق و الكذب للقضية الذهنية اولا و للكلام ثانيا فالعلم فى طول المعلوم ذاتا وحقيقة لافى عرضه و من سنخه ليكون درجة ومرتبة من مراتب الموجود الخارجى فلا يعقل ان يكون العلم مؤثرا فى شيء من جهات الواقع و الالزم تقدم الشيء على نفسه فلا يكون الثابت الذهنى من مراتب المعلوم الواقعى فيكون له حظ من الامر الواقعى بمعنى اعتباره امرا واقعيا فى عرض مافى الواقع اوفى طوله نعم باعتباره مرآتاً للواقع وآلة لارائته يكون بحكم الواقع اذاند كاكه فيه اوجب عدمه اعتبارا فلاحكم له ولااثر والى هذا يجب ان ينظر عند مانقول باتحاد العاقل والعقل والمعقول ـ اما تأثير الخيال القوى وترتب آثار عليه احيانا او كثيرا فهو امر آخر لادخل لمتعلق الخيال فى هذا التأثير و له بحث علمى فى علم النفس كتذكر الحامض فيترشح به البصاق و ذلك لان التخيل والخيال غير العلم والانكشاف بل هو عمل جسمانى فيزيولوجى والعلم حالة معنوية روحية اى فى احدى مراتب الروح وهى مرحلة التعقل هذا ولى فى تحقيق هذه المسئلة رسالة مستقلة ستطبع انشاء الله تعالى .

و حاصل الكلام ان صيرورة الاربعة زوجا لايتوقف على تصورمتصور فالاربعة زوج كقولنا الاربعة اربعة بلهو هو ولااختلاف فيهماالا بالتحليلوالاعتبار .

وخلاصة مامرّ ان تعريف العرض -- بالوجود في الغير - لا يخلو عن مسامحة في التعبير ضرورة ان هذا الوجود ليس من سنخ الوجود مقابل العدم اصلا بل المراد منه الكون الربطي و ليس الاعبارة عن الانتساب و هو مرتبة ضعيفة من الاتحاد في مرحلة التحليل فالاتحاد بين العارض والمعروض ذاتي والتغاير بينهما اعتباري وتحليلي وهذا ينافي تقسيم الوجود الى الوجود في نفسه والى الوجود في الغير وقدسموا الثاني من قولهم هذا حلولا وجعلوه عبارة عن العروض وهو كما ترى مما بسطناه قبيل هذا.

تكملة - حيث ان البحث عن المصدر انجر الى البحث عن العرض ومايتعلق به ولم تكمل مسئلة المصدر لزمنا ادامتها استيفاء لها - فنقول بعدان علم ان المصدر اطلاقين والذى مقسم المشتقات مادة الكلمة من دون دخالة لهيئته لمفاده المقسمى اللابشرطي و مورد الاطلاقين- مادة واحدة ذات هيئة معينة و هذا القسم من المصادر (وحدة الهيئة والمادة) هوالاكثر في اللغة العربية وباعتبار مفادها الاخص (بكون الهيئة دالة على النسبة) في مورد الاشتراك يكون المصدر من المشتقات ومشتقا من المصدر بالمعنى الاعم (لفظا) ومن الماضي معنى.

والدال على تشخيص المراد غالبا مع اشتراك اللفظ- اقتران الكلام بالقرينة كوقوعه مسندا اليه نحو النصر موجود : اى مقرر بذاته ومفهومه وان لم يكن ضارب بالفعل- او القتل مذموم وغير ذلك كقوله تعالى **«وَاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكاةَ»** سورة النور (٢٤) آية (٥٦) و قوله **«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»** سورة البقرة آية (١٨٣) وذلك لان الحكم والمسند لايتعلق الا بالماهية ولاماهية للنسبة والقضية صحيحة كما مرّ مشروحا هذا .

وقد يعبر **عن المصدر المقسمى باسم المصدر** والمراد منه نفس المادة فاسم المصدر اسم للمبدء اى المادة وذات الحدث الساذج والملحوظ مجردا و عاريا عن ملاحظة النسبة و انما يطلق اسم المصدر على اللفظ تنزيلا او باعتباره ما به ينظر

ومرآتاعن المفهوم فيكون اللفظ مستهلكا فى مفاده و كانه عليه لاوجود مستقلا للفظ وان شئت فقل ان ملاك هذا التعبير هو الاتحاد فتكون اضافة الاسم الى المصدر- فى مقام التسمية- بيانية وباعتبار ان اسم المصدر اشارة الى المعنى تكون الاضافة لامية -ومن هذا القبيل اطلاق الفاعل والمفعول والحال وغيرها على الالفاظ الدالة على ماهو الفاعل او المفعول او الحال مثلا فى الخارج.

هذا كله فيما اذا لم يفترق المصدر المصطلح (هيئة) عن المصدر اللابشرط وهذا كثير فى اللغة العربية ومع الاختلاف قليل فالطهرة والغسل و العجب بضم اولها من مقولة اسم المصدر والطهارة والغسل بفتح اولهما والعجب بفتح الاول والثانى من مقولة المصدر ويعم المصدر المصطلح- المصادر المجعولة الانتزاعية القسمى -ومنها- الشخصية- كالفوقية والعرضية والنفسية و نحوها - فكل من هذه المواد لاتدل غالبا وعلى الظاهر على نفس المبدء (الاعم من الامور الاصلية والامور الانتزاعية) ليكون عاريا عن كل نسبة الا بالاعتبار الثانوى فتكون الهيئات العارضة لها كهيئات الاسماء الجوامد كزيد وخالد وعمر وسعاد و زبيده و زياد - غير عارضة مواد الكلمة الا لحفظ المادة و تعينها الشخصى وامكان التلفظ بها وذلك لان المصادر الانتزاعية كالحجرية تشتق من كل شيء فكل شيء مبدء لها وليست هى مبدئا لشيء وهكذا الضاربية مشتقة من الضارب وقد تبين بعد هذا البيان رجحان الفرق المذكور بين المصدر واسمه على سائر الفروق الدائرة بين اهل الادب ولضيق المجال اختصرنا الامر ولم ننقل الفروق الاخر المدعاة لنذكر ضعفها- اعتمادا على امكان القارى مراجعة المؤلفات المتعرضة بهذا الموضوع عند الحاجة و اتكالا على ذوق المراجع و اختياره ما هو الاحسن كماقال تعالى :

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ سورة الزمر (٣٩) آية (١٨)

و لا يشكل بان الحدث الساذج ان كان مبدء المشتقات و عنصرها الذاتى كما مر- غير معقول للتباين الواضح بين المبدء الجامد و المشتق فكيف يتقوم الشيء بامر يباينه وينافيه ؟!

لما اشرنا وصرحنا بان المبدء المصدري بالنسبة الي مشتقاته نسبة اللابشرط

الى المشروط بشىء و اللابشرط يجتمع مع الف شرط و ذالك لامكان لحاظ نسبة فيه - تامة اوناقصة - بجهة من الجهات منضمة به كاشتقاق التمار اوالتامر من التمر بملاحظة نسبة وقوعه فى معرض البيع للشخص واشتغاله به و كذا البقال من البقل واللبان من اللبن وغيرها كاشتقاق نصر ينصر، وناصر وغيرها وهوعمل متداول عندالعرف مادام يساعده ذوق اهل المحاورة فى مقام اداء المقصود فالنسبة الملحوظة فى المبدء بمنزلة الفصل المنوّع لتحقق المشتق النوعى و المبدء بمنزلة الجنس و هما يجتمعان فاللحاظ و الاعتبار كالروح احيى الحدث و جعله امرا سيالا متطورا بعد ان كان جامداً متظاهرا بصورة الميت كتحقق الكلى الطبيعى بتحقق مصاديقه.

ومجمل الكلام ان الشخصية كالحجرية و الاسمية والفعلية والحرفية والزيدية والضاربيةوالمضروبيةمصدرانتزاعى ناشئةغالبامن اسم جامد-اعم من اسماءالذوات واسماء المعانى و قد اثبتنا فيما مرّ ان الجوامد كالدم والسراج والذهب وغيرها من حيث هى خالية عن النسبة ذاتا فلا تقبل الا نتساب فى نفسها و لكن الغالب امكان لحاظ جهة فيها وانتزاعها توجب الانتساب فيصح بهذا الاعتبار عدها من المشتقات كالمصادر الاصلية بمعناها الخاص المصطلح لدى القوم من افعال الشخص و اعماله المنتسبة اليه ذاتا فكما ان البول و هو اسم ذات جامد - يصح اشتقاق الفعل منه كبال يبول باعتبار انتسابه الى الشخص اوالشىء واعتبار كونه خارجا عنه و كذا يشتق من الدم ادمى وهو دامى الولد ومن الحيض حاضت وهى حايض باعتبار كون المرئة بحيث تقذف الطبيعة الدم ومن السراج الاسراج باعتبار اشتعاله ومن الذهب التذهيب باعتبار جعله ذاذهب ومن الشخص الشخصية والتشخص باعتبار اشتماله على تعينات خاصة قد تميز بها - والذى صحح الاشتقاق منها- هوالعناوين المنتزعة الصالحة للاشتقاق والمصادر المجعولة منها تسمى صناعية بخلاف المعانى والاحداث المحضة فانها تنتسب بذاتها والمصادر الحاصلة منها بالاقتضاء تسمى مصادر اصلية - اما المصادر الصناعية فهى كانت فى الازمنة الاولى سماعية توقيفية وفى العصر الحاضر - وفق رأى مجمع اللغة العربية فى مصر-عدت قياسية كما اشرنا اليها سابقا - فالسواد اوالبياض من اسماء الالوان اسم للون مخصوص - لا

يقبل الانتساب بنفسه لانه جامد ولكنه باعتبار عروضه للمحل واتصاف المحل به صالح لاشتقاق اسود مثلا منه فالمصحح للاشتقاق هو الحدث وليس شيء من المواد الجامدة من جنس الحدث وانما الذى الحقه بالحدث هو الامر المنتزع الذى به قوام الاشتقاق وهو فى الدم كونه بحيث خرج من الشخص وفى الحيض كونه بحيث قذفته الطبيعة وفى السواد كونه بحيث يتصف به المحل وفى الحجر كونه بحيث تحقق فى الخارج وكان موجودا فصح به قولنا تحجر الطين . وهذا الكون الخاص الانتزاعى له حالتان اى اعتبارين فقد يلاحظ فى نفسه من دون اعتبار انتسابه الى الذات ولا عدمه وهذا هو المصدر اللابشرط ومبدء المشتقات كما هو ظاهر المصادر الانتزاعية ومنها ـ كلمة **الشخصية :** وقد يلاحظ الاعتبار المذكور فيه نفيا او اثباتا فيكون من المصادر الاصطلاحية ومن اقسام المشتقات. هذا.

٢ـ الشخصية و علم النفس:

ربما يسبق الذهن ـ من اقتران كلمة الشخصية بعلم النفس اعلاه ـ انها امر نفسانى ولا غير! كما يشهد عليه اكثر التعريفات الناظرة اليها كما سيتلى عليك!

ولكن وجه التقييد فى العنوان هو توجه علم النفس و علمائه الى التطورات المتعاقبة للشخصية اكثر من غيرهم ـ فليس للخطور المحتمل وجه ـ لدخالة ظاهرة البدن و اعضائه و الآلات الطبيعية الموهوبة للفرد و روابطه الحياتية مع المجتمع ـ فى شخصيته .

اما تعريفها:

فقد عرّفت بتعريفات مختلفة يشعر كل منها بنوع من التفكر و فهم الموضوع الحاصل من تجلى الشخص باحد عناصره المقومة فى شخصيته وهذا الاختلاف للمعرفين فى نفسه ناش عن الاختلاف .

١ـ امافى شخصية المشخص ـ حسب مقدار تربيته العلمية والعملية و نوع محيطه المؤثر فيه .

٢ـ واما من ناحية المتشخص له و نوعه المختلف والممتاز عن انواع اخر من الشخصية

وذلك لان اختلاف مراتبها قد يبلغ مرتبة توجب التفاوت بين افراد الانسان كتفاوت الانواع . وما اشرنا اليه في تفاوت شخصية المحدود اى الفرد بعينه يكون التفاوت بين افراد المعرفين (بفتح الراء) ككون المتشخص بتشخيصه من طبقة العلماء بمجموع طبقاتهم المختلفة باختلاف نوع العلم و التربية ودرجة العلم وسني اعمارهم - اومن طبقة الضباط والجنود والقواد - اومن طبقة النساء اوالرجال - من طبقة ذوي الحرف و الصناعات - اوغيرهم فبهذا الاختلاف في الجانبين يختلف تحديد شخصية كل منهم عن الاخرين ولكل شخصية تجليات زمانا ومكانا وسناً وجسما وروحا، صحة ومرضا وغيرها .

٣ - و اما من ناحية مقتضيات المحيط و آثاره و الاستجابات المتبادلة بين الفرد و المجتمع فلكل دورة من الحياة - زمانا ومكانا - دولة و رجال - و رب شيء وخصلة من الانسان في وقت اوشخص معين - مطلوب ومستحسن وعينه في شخص آخر و في وقت اومكان آخر - منفور وقبيح فيتجلى فرد واحد في صورتين و كانه ذوروحين وذو حياتين متقابلتين لا يعلم اى التحديدين اقرب الى الصواب ومن هذا الفرض الواقعي يستعلم ان لا استقرار ذاتا لشخصية الفرد فلا يمكن تحديدها ثم الاختلاف في الشخصية لاينحصر فيما ذكر فهي ذات درجات مختلفة فردا و مجتمعا فالشخصية المتحققة للفرد في دورة الشباب غيرها له في دورة الكهولة وهكذا الامر بالنسبة الى الحالات المتتالية للمجتمع في اوقات وادوار من حياته وقد تكون الحالة التالية ارقى اوادنى من سابقها وقد تكون سريعة الحدوث فيعبر عنها بالانقلاب و قد تكون بطيئة الحصول لاتتجلى ولاتتضح لكل احد الابعد التامل و المقايسة بينها وسابقها و هكذا في زوالها وتبدلها الى غيرها في الرقي والتدني والسرعة والبطوء الى غير ذلك من الاختلافات الملحوظة في مطلق الشخصية ! .

فالذى لاتعين له ذاتا ووجودا - لايمكن تحديده في قالب محدد وحصره في قلعة ساكنة كالحصار له .

ثم اذا تذكرت ما للقوى النفسية والحالات الروحية مما يعد من مقومات الشخصية او الموجبات الكمالية و المؤيدة - من الخفاء و العمق و الستر لغاية قربها بالانسان

و صعوبة تحليل القوى الى حد كبير بسبب امتزاجها الطبيعى العجيب بعد التعاضد او التزاحم و التعارض بينها و انتهاء الامر الى حدوث حالة اخرى و خاصة كيمية او ميكانيكية غيرما لكل واحدة من القوى و الغرايز و الاحساسات و العواطف و الافكار من الصور الكثيرة الى غيرذلك مما يطول البحث فيه ان اردنا الوغول فى جزئيات باطن الشخص .

و اذا تذكرت مضافا اليه تطور الشخص فردا وجمعا ، جسما و نفسا ، فكرا و عملا و غاية - بالحركة الجوهرية و الاضافية فى كل آن وساعة فضلا عن الشهور و السنوات مما ينقلب الشخص بشخصيته بالنظر الفلسفى بطنا عن ظهر - و ظهرا عن بطن على التفصيل المذكور فى محله مما يغير شخصية الشخص و لا تبقى على حالة واحدة .

اضف الى ذلك الاختلاف فى درجة الشخصية فردا وجماعة وايضاً شخصية الحيوان وعدم وجه لتخصيص التعريف بشخصية الانسان من كل هذا .

تعلم ان تعريف الشخصية و لوكان تعريفا با لرسم و الآثار - فى غاية الصعوبة و لايخلومن ايراد وانتقاد على ماذكروه من التعريفات و كونه اما غيرجامع لخروج شخصية الحيوان بل الاكثر من افراد الانسان و الجماعات لماذكر من التباين بين الشخصيات واما تعريف بالمباين اوالناقص من احتوائه جميع مقومات الشخصية وعلى كل حال فوجهة كل معرف لها تغايرغيرها فان منهم من يعرف الشخصية من الناحية العقلية و منهم من ينظر اليها من جميع النواحى و لكنه يحصر الشخصية فى الدرجة العليا من الانسانية فيدور التعاريف بين ما هو تعريف للكل بجزئه او تعريف للشخصية الكاملة من ناحية الخير و حكم العقل بلزومها و قد خرج منه الشخصيات البالغة درجتها القصوى من ناحية الشرور و الشقاوة فيدخل فى دائرة الاخلاق والفضايل فقط .

والحاصل ان الحد و المعرف الفاظ محدودة المفاهيم لان الالفاظ بمنزلة ظروف وقوالب لمفاهيمها و الشخصية غير محدودة و لا مستقرة كما و كيفا فلايمكن

التحديد و كلما يمكن ان يقال فيه - مع قطع النظرعن العيوب والايرادات الواردة على التعاريف - انه تعريف مبهم مفهومه غير مصرح نظير تعريف الجنس - لا يغني من الحقيقة شيئا ومن احسنها واقلها عيبا انتقادا ما يأتي :

١ـ الشخصية : هى مجموع الصفات و المزايا الذاتية التي يمتاز بها الشخص عن غيره سواءاً كانت تلك الصفات حسنة ام قبيحة (وفيه ابهام وعماء لم يشرح المقومات الذاتية المميزة له عن غيره و ذلك للاختلاف فيما هو المقوم والذاتي للشخصية عن غيره وعليه يكون التعريف المجمل - محل نظر عندهم . وبعد هذا التعريف القريب بالنسبة من الحقيقة قول البعض :

٢ـ الشخصية : مجموعة الصفات العقلية و الخلقية و الجسمية والارادية التي يتوج بها الانسان . وفيه الابهام فقط كما مر لو اغمضنا النظر انتقادا عن سكوته وحذفه الغرائز و المدخرات الباطنية المودوعة (او الموروثة فى نظر الاكثر) المعبر عنها بالباطن والمغفول. ووجه الابهام عدم افادته ان المجموعة هل هى الصفات المذكورة المتوالية الحصول للشخص فى طول ادوار حياته المتجددة فقط او الاعم منها والتى حصلت له فى العرض كاغصان افنان لشجرة نامية طولية و هى فروعها الحادثة حينا والدائرة والفانية حينا آخر مما لاقيمة لها في وجود الشجرة اصالة ؟ ! واخس الحدود هو:

٣ـ مجموعة الفروق التي تميز الشخص عن غيره . و هو كما ترى اجمال فى ابهام من دون مفهوم مصرح لها ! و لنعم من قال ان الحدود من هذا القبيل تعريف للمفهوم (الخيال) لا للشيء فان كنا و لابد من تعريف الشخصية فاقول : **الشخصية:**

مجموعة مميزات الفرد او الشخص الاعم من الذخائر المخزونة فى طبقات مما وراء الشعور والانتباه و الارتباطات الاجتماعية ـ كل منها ذات درجات ومنازل ومراحل طولية ـ وفق قانون تطورات الفرد والجماعة وقانون التكامل والاستكمال من الطفولة الى آخر مراحل الحياة فى كل ادوار حياته الطولية المستمرة ـ كما هو كذلك فى شخصية الجماعات والجامعة البشرية .

و امتن التعريفات كما فى مجلة علم النفس (المجلد الاول ـ عدد ١ ـ) هو ان

« الشخصية Personality نظام متكامل من مجموعة الخصائص الجسمية و الوجدانية والنزوعية و الادراكية التى تعين هوية الفرد و تميزه عن غيره من الافراد تميزا بينا .

وللشخصية جانبان :جانب ذاتى وآخر موضوعى . اما الجانب الذاتى فهو ما يعبر عنه بالانية (Self ; Lemoi) اى شعور الشخص بذاته على ان هذا الشعور ليس اوليا بل يتكون بالتدريج و يمر بعدة مراحل مبتدئا بالشعور بالذات الجسمية ثم بالذات النفسية و اخيرا بالذات الاجتماعية، على ان المرحلتين الاخيرتين مندمجتان الى حد كبير ولذا يطلق عليهما مجتمعتين : الذات المعنوية فى مقابل الذات الجسمية .

اما الجانب الموضوعى فهو ما يعرف بالخلق (Character , Caracter) والخلق انما هو نظام متكامل من السمات او الميول النزوعية التى تتيح للفرد ان يسلك ازاء المواقف الخلقية واوضاع العرف سلوكا متفقا مع ذاته على الرغم مما قد يواجه من عقبات وقد امكن دراسة الخلق دراسة موضوعية بما يسمى باختبارات الشخصية . و كثيرا ما تستخدم كلمات الشخصية (Personality) والخلق (Character) والفردية (Individuolity) بمعنى واحد» انتهى .

توضيحات للمنقول اعلاه:

١ـ ان فى كل فرد منا معاشر الانسان شعورين اى انتباهين ونوعين من الضمير : احدهما يتعلق بالحالات الشخصية والفردية ويختص بالافراد والاخر يتعلق بالحالات التى تكون فى الهيئة الاجتماعية ـ مجيبا و مستجيبا بالتبادل على وجه الاشتراك ـ فالاول يبدى الشخصية الفردية والمختصة بنا. اما الثانى فتظهر به الحياة الاجتماعية فينا وبدونه لاوجود للهيئة الاجتماعية اصلا (فوق وجود كل فرد منها) فاذا كان عملنا و سلوكنا مستندا الى الشعور الجمعى فلا يكون لاجل نفع فردى بل المنظور منه المقاصد الجمعى .

هذان النوعان من الشعور وان كانا متمايزين و متشخصين (بحسب ادراكنا و تحليلنا الذهنى) لكنه باعتبار قرارهما معا فى عضو واحد وفى شخص واحد يكونان مرتبطين

ومتصلين وتوأمين (وجودا) وعلى اثرهذه الحالة تحدث حالة تعاون ميكانيكيا.

وهذا التعاون- على اجماله ومن غير تعين- ليس بحيث يجعل الفرد مرتبطا بالمجتمع فقط بل بجعله كعضو من اعضائه واجزائه المختلفة نوع التيام وارتباط اعضاء البدن واجزائه في تشكيل بدن الفرد هذا ملخص من بيان المحقق الاجتماعي- اميل دوركيم في المقام عن ترجمة فارسية من الدكتور موسى جوان.

٢- الشخصية والخلق: نقلا عن كتاب الشخصية والعلاج النفسي للدكتور محمد عماد الدين اسماعيل.

« كانت كلمة الخلق و كلمة الشخصية تستعمل الواحدة منها محل الاخرى في كتابات علماء النفس القدامى . اما الآن فقد اصبح للفظ الخلق معنى مختلف تماما عن معنى الشخصية .

اما ذلك المعنى للفظ الخلق فيتضمن الشخصية مقدرة من الوجهة الاخلاقية اى من جهة القيم والمعايير الخلقية السائدة في المجتمع . و واضح ان هذا المعنى يتفق تماما مع مفهوم هذا اللفظ عند الرجل العادى - فالرجل العادى لايستخدم لفظ الخلق الا مقرونا بصفة من اثنتين خلق طيّب وخلق سيّء . حقا اننا كثيرا ما نقول « خلق قوى وخلق ضعيف» اوخلق رفيع و خلق وضيع . . . الخ . ولكننا في كل حالة لانخرج عن تقييم الشخصية من حيث هي متقبلة اوغير متقبلة من الجماعة وذلك بحسب المعايير الخلقية السائدة . حتى عند ما نقول ان فلانا هذا عديم الخلق فمعنى ذلك ايضا انه ذو خلق سيء بالمعنى السابق الذكر . فالخلق اذن هو تقييم الصفات العامة السائدة في سلوك شخص ما - اى تقييم شخصيته - بمعايير خلقية اى من ناحية الحسن والقبح .

ولن نتحدث هنا عن النظريات المختلفة في الخلق كنظرية - ما كدوجال - او نظرية التحليل النفسي . اذ ان هذا يبعدنا عن الغرض المباشر الذى نريد تحقيقه هنا وهو العمل على تحديد مفهوم الشخصية عن طريق التفرقة بينها وبين المفهومات الاخرى التي قد تختلط بها . و يكفى في هذا المجال ان نختتم الكلام بعبارة - البورت - ان « الخلق عبارة عن الشخصية عند تقويمها » . ومن هذا الدكتور ما يأتى ملخصا :

٣- نظرية السمات او نظرية الصفات العامة : هذه النظرية تقول : ان لكل فرد سمات شخصية ثابتة يمكن ان نلاحظ فيه كما يمكن ان نفرق بين شخص وآخر اوان نميز بين الاشخاص بعضهم و بعض على اساس من هذه السمات ومن ناحية اخرى فان هذه السمات الى جانب ثباتها ،عامة بمعنى ان الشخص يمكن وصفه بشكل عام وبدرجة كبيرة من الثبات بانه كذا او كذا من السمات المختلفة التى يمكن اسنادها اليه و لتفسير هذه النظرية قال اصحابها مفترضين و جود استعدادات معينة عند الفرد :عامة شاملة معقدة ومتداخلة يجمعها بعد الثبات جهة واحدة: هي الاستمرار. وهذه الاستعدادات تعبر عن تهيؤ الفرد للعمل او للسلوك او للتصرف بشكل معين وتعتبر **هذه الاستعدادات عندهم اهم مكنونات الشخصية .**

و مع ان لهذه النظريات اشكال متعددة قد يرتاب الانسان انها نظرية واحدة في السمات ومن الصعوبة استقصاؤها في المقام ولكن نرى من الممكن تحديدا اهم المميزات لها برسم صورة عامة للنظرية :

فقد قال «جوردن البورت» في تعريفها بانها : «نظام نفسى عصبى مر كزى عام (خاص بالفرد) يعمل على جعل المثيرات المتعددة متساوية وظيفيا كما يعمل على اصدار وتوجيه اشكال متساوية من السلوك التكيفى والتعبيرى ».

وبمعنى آخر:فكان السمة استعداد عام او نزعة عامة تطبع سلوك الفرد بطابع خاص وتشكله وتلونه وتعين نوعه و كيفيته وهذا هو المعنى الخاص والشايع لاصطلاح (السمة) انتهى موضع الحاجة .

ثم اقول : تصوره الشخصية ذات جنبين : ذاتية و خلقية - صحيح من جهة بيان الامتياز بينهما في حد ذاته ولكنه خطاء من حيث حصرها فيهما اذ مقومات الشخصية اكثر منهما والقوى الارادية والجسمية والآلات الحاسة من مقوماتها ايضا .

ثم انه فسر الجانب الذاتى بشعور الشخص بذاته ! فلنا ان نسأله ما هو الذات المشعور به ؟ ولاشك ان الذات: ماهية مر كبة من جملة قوى وخصائص ذات آثار فما لم يسبق وجوده قبل الشعور به لا يتحقق معنى الشعور المتعلق بها كما يؤيده مفاد قوله ان الشعور

الشعورالمذكورتدريجي الحصول! وعليه فالشخصية الذاتيةعنوان لنفس الذات المفسرة ومقتض لخطور معنونه بجميع ماله من القوى ذات آثار اعم مما بالقوة وما بالفعل وليس نفس الشعور به مفهوم الشخصية الذاتية بل هو اثر من آثارها هذا .

اللهم الا ان يقال ان هذا الشعور المعبر عنه بالضمير اوالاحساس الباطنى من مميزات الانسان ومشخصاته عن غيره من الجماد والنبات والحيوان بان يدعى ان ليس للحيوان هذا الشعور و هذا رجم بالغيب و لم يثبت علميا و لم يتفوه احد فى تعريف الانسان بالحدالتام انه حيوان شاعر بنفسه ولم يتفق العلماء على نفيه من مطلق الحيوان قبال الانسان ولو كان هذا الشعورمنوعا للانسان وبمنزلة الفصل له لزم ان لايكون طفله انسانا لكونه فاقدا للشخصية هذا .

نعم ان اريد من الشعور كونه - ما به ينظر- ومرآة لارائة متعلقه - فله وجه . و لكنه بعيد عن ظاهر الكلام لوقوعه مفسرا و معرفا للشخصية الذاتية و المفسرعين المفسر به من حيث التفسير.

ولا يعقل ان يكون المراد كما هو ظاهر تعريف الشخصية الفردية - تعيينها والتصديق بتحقق الشخصية وهى الانسان المشروط وهى مرحلة بعد مرحلة تعيين نوع الفرد (الانسان) والشعور بالذات من مقومات الشخصية !

و ذلك لان لازم هذا التقييد ودخالة قيد الشعور فى التشخص -عند عدم الشعور- مع فرض وجوده الفردى (كمافى الطفل الموجود) سلب شخصية الفرد وهذا تناقض!

فهل يمكن تحقق الفرد بدون التشخص الفردى و من المسلم به : ان الشيء مالم يوجد لم يتشخص و مالم يتشخص لم يوجد .

و على كل حال فالذى هو المسئول عنه الذات - ولايكون للفرد الموجود ذاتان- وهو على اجماله مجموعة الصفات العقلية والخلقية والجسمية والارادية - وظاهر كلمات الاكثرين من علماء النفس عند تفسير الصفات ان الصفات العقلية مثلا هى الواقعة تحت الشعور و المفسرة بالملكات والحالات النفسية المعقولة و المبحوث عنها بمرأى ومسمع و هكذا الامر في ساير الصفات المذكورة !

و التحقيق ان و راء ذلك غرائز ون خائر طبيعية للشخص حصلت له بالتدريج فى ادوار حياته السابقة و كانت مفصلة مشروحة كل قسم منها فى دوره الحيوى الماضى له و قد استعصرو بقيت عصارته و زبدته و جوهره محفوظة فى اعماق ضميره الى حياته الحاضرة ومن كل منها تبرز آثاره عنداقتضاء الحال والمناسبةوقد يعبرعن تلك الحقايق المكنونة بالالهام تارة و بالذوق او القريحة اوالذكاء اوالعقل السليم او بالرياضات الشاقةونحوها - تارات اخر. فكثيرمنهم ساكتون عن الجواب المقنع الاعلى سبيل الابهام احيانا كتعبيرهم عن مكونات الشخصية **بالاستعداد** من غير تفسير له ومنشأه ولادليل لهم على الانكار الاعدم الظفر على وجودها قصورا اوتقصيرا وعدم الاطلاع على امر لايدل على عدمه كما قيل : ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

ولكنا بناء على تحقق عود الا رواح و فق ادلة الروحيين و مشاهداتهم الروحية. نبسط الشخصية الحياتية لكونها ذات دوائر متتالية من الحياة منفصلة طولية تشغل زمانا اطول بكثير من زمان الحياة الحاضرة للشخص و اختلاف الناس فى درجة الشخصية كماهو مشهود تابع لعدد العودات الى الدنيا المادية تارة و مقدار طول العمر اخرى و التوفيق و الخذلان لكل فرد بما ناله فى حياته من و سائل كسب الفضائل و اكتساب القبائح ثالثة .

كل ذلك مبسوط فى مسئلة عود الارواح من هذه الرسالة و ببركة هذه (معرفة الروح) حل لنا كثيرمن المسائل النفسية باحسن الطرق و منها مسئلة منشأ الغرائز و الالهامات والانتقالات ولكن علماء النفس او ّلوها بالوراثة (عن ابويه و اجداده و الامهات) ! وفيه نظر :

لانا وان قلنا بصحتها و تأثيرها فى الاولاد فى الجملة - على سبيل الاقتضاء - ولكن العلية التامة وانحصار المنشأ فيها ممنوعة للتخلف بمخالفة الولد عن ابويه فى كثير من الصفات والاخلاق والاستعداد فى كثير من الموارد وهذا كاف فى ابطال نظرية الوراثة على اطلاقها اذ تخلف المعلول عن علته التامة مستحيل و سنبحث فى مسئلة الاستعداد ببيان كاف عن انتشائه ممـا اودع فى المستعد من مراتب تهيئة الشخص

المختلفة لكشف كثيرمن المعضلات كل ذلك حاصل فيه من تجدد حياته فى الازمنة المتوالية مع فواصل مختلفة وفق المقتضيات وحوادث الكون والفساد تحت الارادة المطلقة الربوبية جلت عظمته .

٣ـ الاختلاف فى الشخصية وطريق الكشف لحقيقتها

مما هوواضح لدى الكل هواختلاف الاشخاص فى القوى الروحية والجسمية المتعلقة بالبدن و القائمة به و طريق الكشف لشخصية الافراد ايضا يختلف بحسب اختلاف نظر الناظرين و الذى هوشايع بين الطبقة المتعلمة والمتفلسفة من الطرق فى تعيين الشخصية اموريمكن ارجاعها الى اصول اربعة :

١ ـ علم بناء بدن الانسان و كيفية تركيب اعضائه و اشكالها فيستدل به على صفات الفرد وسجاياه على طريق القياس والتعميم .

٢ ـ العلم بما يظهرمن الشخص من نوع الاعمال والآثارمما تتجسم بهروحياته.

٣ ـ علم النفس العمقى بمعنى ان الناظر يقطع النظرعن النتائج الحاصلة من اعمال الوسائل الموضوعة للتجربة والتحقيق النفسىويطلب التعمق فى الروح الانسانى ومزاياه من القوى المختلفة الآثاروالخواص .

٤ . وهومما لايمكن ان تجعل الدقة والتحقيق فيه نصب العين وهوالعلم بالخصائل والسجايا من ملاحظة العلوم العقلية .

ومآل هذه الطرق الى معرفة الفرد وشخصيته :

اما يكون بالنظرالى بداية الخلقة و القول بان وجود الروح مقدم على البدن فيكون الاستدلال (ح) بالعلة المشهودة (تشكلات البدن) على وجود معلولها وهذا بالنسبة الى الطريقة الاولى- حسب عقيدة الناظرين اليها . وهذه الطريقة وان كانت باعتبار ان البدن وبنية الانسان قريب من الثبوت والتحقيق ولكن كيفية النسبة بينه وبين الجهاز الروحى ـ غيرمعلومة على التحقيق .

واما من مقولة الاستدلال بوجود نوع المعلول على وجود نوع العلة ـ حسب عقيدتهم ـ وهي مفاد الطريقة الثانية .

و اما بدونهما بل من طريق الكشف اى الحدس والظن والالهام و الوحى كما ينطبق على الوجه الثالث . وبما انها مزدوجه بالقضاء الشخصى من المفسر على حد الافراط و فيها ايضا بعض فرضيات نافذة و لم تسلم عموميتها الى الآن فهى ابعد من الواقع بالنسبة الى الطريقتين المارّ ذكرهما .

واما الطريقة الرابعة فربما يظن انها تكون احيانا من العلوم الغريبة - حسب اصطلاح المتقدمين: كعلم الرمل والاعداد والاسطرلاب ونظائرها - وفق الاصول والمبانى المعروفة لدى المتصنعين والممارسين للاشتغال بها .

اومن طريق العلوم العقلية كقانون المنطق و النظريات الفلسفية غير الثابتة و الفروض الشخصية وعليه يكون العلم بالسجايا والخصائل من ملاحظة العلوم العقلية- غيرقطعى اساساً اى غيرقابل للتكميل . بخلاف سايرالصور والطرق لامكان ثبوت نتيجتها وقتاًما اذا انضم اليها شواهد اخر ويمكن تصحيح الطريقة الاولى ان اريد من النظرالى البدن واعضائه - معناه الاعم و هى الفحص و المطالعة فى محيط الشخص و اوضاعه العمومى - زمانا ومكانا - مما يمس بحياة الشخص وله تأثيرفيه مع ملاحظة سوابق حياته من الاكل والشرب والنوم واعتياده ببعض العادات ونوع تربيته العلمية والعملية وسايرمايظهرمنه من آثارالوجد والطرب اوالتألم والتحسرو الخوف وغيرها وكذا نوع صوته جهرا وهمساواخفاتا ، رقة وغلظة وغيرها و كذا نوع علاقته البارزة بمطالعة نوع الكتاب والجرايد و المجلات وغيرها - معفرض عدم اجباره على ذلك لاحتياج اوتكليف من الخارج عليه و كذا سايرجهات حياته من المسائل الاخلاقية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية وغيرها .

ثم ان معرفة الانسان بنوعه من ساير الافراد كانها من ضروريات حياته الاجتماعية ولذا كان علم الانساب فى الازمنة القديمة لاسيمافى جزيرة العرب - مناط هذه المعرفة والطريقة الوحيدة للظفر بمحاسن الشخص ومساويه وما سيكون له وعليه بالقياس الى سوابق حالاته المضبوطة لدى اهل العرف وليس هذاامرا بعيدا عن الصواب فى الجملة- ويؤيده نظرية داروين واتباعه من انتساب البشرالى الحيوان والنبات والجماد فى اصل

التكوين و بها ارتفع و اندفع كثيرمن المشكلات العائقة عن معرفة الانسان بشخصيته الفعلية وهويته الاصلية من قواه الباطنة .

فانكشفت بها اصول حالاته الظاهرة وتمايلاته و كل ما يعود اليه من الفعل والانفعال فعلم الانساب يحتوى مباحث عن الدم والعناصر المادية الاولية والعادات البيئية ومحيطه وما كان له من صفات الشرافة والدنائة والنجابة وغيرها ومن ذلك كله يمكن الوصول الى معرفة الانسان ودرجة شخصيته فى الجملة و بوجه من الوجوه اذ مرجع علم الانساب هو قانون الوراثة الذى محل البحث و التنقيب حتى الحال الحاضرة لدى علماء علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع .

ولذلك ترى علم انساب الفرس عند العرب محفوظا ورائجا الى الآن ولهم تنظيم وضبط شجرة كل فرس اصيل فيها آثار الاصالة والنجابة ويعلو ثمنها فى سوق المسابقات العالمية .

وبالجملة - فكل هذه الطرق فى سبيل كشف حقيقة الفرد وتعيين شخصيته - ليست طرقا موصلة الى المطلوب على وجه اليقين و العلم الدقيق وذلك لابتناء كل منها على فرض روابط بين القوى المختلفة الكامنة و الظاهرة منها من بعض الوجوه ! - والاحاطة بجهات الوجوه وانحائه والروابط المتقابلة للقوى المختلفة فى الانسان - غير حاصلة لنا على الوجه الدقيق - ان لم تكن محالا عادة و الروابط المفروضة بين القوى المختلفة غير محققة لنا على وجه الكمال لان المشاهدات المربوطة غير كافية ولكل قاعدة فرضية - استثنائات كثيرة - وفق الاحصائات - ولا وسيلة لنا فى الحال الحاضر يصح الاعتماد عليه الآمن ناحية - معرفة الروح - التى هى بالنسبة الى علم النفس كنسبة الام الى ولدها وعليها يتفرع علوم اخر غير علم النفس كالاصول المقررة فى التنويم المغناطيسى باقسامه ودرجاته والعلاج النفسى و كشف عوالم اخر ربما تعد من ماوراء الطبيعة درجة ولطافة .

اما سر عدم كفاية الطرق المشهورة فى تعيين الشخصيات فهو ان ما ذكر ويذكر من القواعد المربوطة بكل من العلوم المتداولة هو اصول و قواعد اقتضائية

و ليست عللا تامة فى ايجاد معلولاتها و لكل مقتض - فى عالم التزاحم - شروط فى فعلية مقتضاه - و موانع تعيقه عن الفعلية وهى مغفولة غالبا عن نظر الانسان و لذا - لوسلمنا بتحقق الروابط المفروضة فهى غير كافية فى فعلية المقتضى لفقد شرط او شروطله - اولوجود مانع اوموانعله اوجب تخلف المقتضى عن مقتضيه وقد خفىعلى المستنبط اولم تنكشف لنا كاملا- ومنه ينحل وينكشف سر الاستثناآت فى كل العلوم فانها حاكية عن فقدشرط اووجود مانع من تأثيرالمقتضى .

يضاف اليه - دخالة كل قوة من القوى النفسانية فى حصول الا عمال و بروز الحالات للشخص من و سائل المعرفة و و سائل تعيين قيم الاشياء و و سائل تحققها فى الخارج بناء على تقسيمها الى قسمين فى عالم التحليل النفسى عند المحدثين من علماء النفس اومن قوى الفكروالاحساس والارادة - حسب اصطلاح المتقدمين .

و لاشك ان معها فيها تو افق فى التأثير بينها تارة و تزاحم بينها اخرى و تعارض بينها - ثالثة و لكل منها فى كل لحظة و مدة معينة درجة من الشدة و الضعف ماليس لها فى وقت آخر -- لا ختلاف البيئة و المحيط و تطوراتها فقد يتفأل الشخص وقد يتشائم الى غيرذلك من التغيرات المتوالية ومن ذلك كله نرى ان قريبا من المحال ان نستعلم الشخصية من اعمال و حالات هى نتيجة هوية الشخص و هى معلولات اختلاط عوامل متنوعة وامتزاج آثارها بصور مختلفة و كيفيات غيرمحصورة ولايعلمها الاالخالق .

وعليه كيف يمكن كشف حقيقة الشخص و شخصيته التى ثابتة له بحيث تميزه من كل جهة عن غيره وتكون عنوانا بسيطا لمجموعة من القوى النفسية و الجسمية وهى متراكمة مجتمعة ، مزدوجة ، متداخلة ، متفاعلة تفاعلا كيماويا و متافيزيقيا و مكانيكيا و مسئلة التزاحم مع فرض اختلاف المتزاحمين فى الدرجة شدة وضعفا التعارض وفى المتخالفين وتعيين النتيجة الحاصلة من اجتماع العوامل - من معضلات المسائل العلمية فى كل باب من العلوم الظاهرية والواقعية لاسيما مسائل علم النفس ان القرائن والاطلاعات والوسائل الفعلية التى بايدينا تقضى بان هذه النقطة السوداء والكوة

الظلماء فى تكوّن البشر ستبقى مجهولة الى امد لم تعلم نهايته اللهم الان تساعدنا و ترشدنا - معرفة الروح - على الوجه الذى يتبعه علمائها - الى امور كانت غامضة معقدة لناهذا .

ولنرجع الى ماسبق بشأن وسائل تعيين الشخصية فى العصر الاخير ومنها :

علم الخط - فقد تصدى بعض الى نوع الخط و كيفيته استقامة وانحناء ، اتصالا وانفصالا فى تركيب الحروف او الكلمات و كذا - صعودا ونزولا فى سطوره ، رقة لبعض الحروف و غلظة للاخر - اوالمخطوط بخطوط دورانية و كذا - فواصل النقاط عن حروفها و غير ذلك مما ذكر فى تشخيص صاحب الخط لتعيين ما هو المزور و المقلد من الاصيل فى الدعاوى الحقوقية المدنية والجزائية بحيث و ضعواله قواعد للكشف عن حقيقة الكاتب والممضى وقد زعم البعض ان فيه وبه مايكشف شخصية الكاتب باعتبار الخط من البروزات الروحية وفيضان بحر الروح وليس به و انماهو قرينة تقريبية لتعيين الكاتب المنكر المتهم تحتاج الى قرائن اخر من سوابق اعمال المتهم المنكر تارة و وجود آثار اخر احيانا و اعترافه فى مقام الاستنطاق وغير ذلك تحقيقا للامر - حسب المستطاع - وذلك لامكان التقلب فى خطر فى مقام الاتهام تبرئة لنفسه كما شوهد كثيرا فلوكان الخط مطلقا من منشورات الروح لم يمكن التقلب والتخلف لان الروح بذاته يحكى عن الواقع هذا بالنسبة الى كشف امر جزئى منتسب اليه ومن المتفق عليه ان الاحكام القضائية امور اقناعية - وفق قانون حفظ النظام وفصل الخصوم ولا يعلم الغيب من جميع الجهات الا الله والمتهم المنكر - حسب درجة تذكره ومصلحته فيما يعود اليه من الضرّ والنفع .

واما كشف الشخصية فهو امر فوق ذلك لاسيما اذا لم تنس ان الخطاط انما تعلم تحت قيادة كاتب آخر وتعليمه ولكل كاتب ذوق خاص له فى سباك خطه ومن المعلوم ان التلميذ يسعى ان يجعل خطه شبيها بخط معلمه المحبوب عنده اوالمجبور على الكتابة على نهج خط معلمه وسبكه و كلما اصرّ على تقليده - بعد عن ذوقه الذاتى و استعداده الفطرى - مع امكان بروز آثاره فى مواقع غير مترقبة - وعليه مع وقوعه تحت التأثير - كيف يمكن كشف شخصيته من كتابته المتوقف على معرفة ذوقه الاصلى واستعداده

الفطرى وطبعه الخاص.

اضف الى ذلك دخالة الالفاظ المنتخبة من بين الفاظ اخر تؤدى مثلها مراده و كذا محتوياتها ومفاهيمها لها دخالة فيما للكاتب من العواطف و الاحساسات والافكار و الاخلاق من بواطن نفسه وعوالمه الروحية التى ربما تكون مخفية حتى على نفسه وانما يترشح شىء منها من فلتات لسانه ورشحات قلمه.

ومنها **علم القيافة**- ان من الامور العادية تصور كل احد وجود تناسب ورابطة علية - باعتبار القيافة اثر البروزات الروحية- بين شكل الاعضاء و كيفية تركيبها فى الشخص و بين باطنه من السجايا والاخلاق بحيث يمكن استنباط النتيجة من القيافة و كأن بين الحالة الروحية للشخص حسنا وقبحا، ممدوحا ومذموما- و كيفية وجهه كذلك- نسبة مستقيمة فالوجه الحسن على كيفية مرعوبة. دليل انّى على ذكاء صاحبه او على فكره و استعداده وعلى العكس من كان قبيح المنظر- يكون مثلا قسىّ القلب فاقد الفكر و هكذا ..

ولكن الامر فى الواقع عدم وقوفنا حتى الآن ان الروابط بين الروح و القيافة و ظواهرها البارزة من اى نوع من الروابط الطبيعية وان حركات القيافة المتنوعة من اين و كيف تتحقق وتظهر؟!

بل نقول اثبت علم النفس عدم مناسبة بين مطويات المخ واعوجاجات خطوطه و كذا الشكل الخارجى من جمجمة الرأس وما يحتويه المخ من القوى والخواص - فارتفاع القسم الاعلى من العين مثلا لا يدل على ان ورائه من قسم المخ مرتفعا وعليه لا يصح منا الحكم القطعى الراجع الى كيفية- ووظائف مخ الاشخاص وعليه لا يحق علينا ان نتبع تحقيقات فرانس ژوزف گال الآلمانى (Gall ١٧٥٧- ١٨٢٨) وموبيوس(Moebius) وهوتر (Huter) و غيرهم فى مسئلة القيافة قانعين بذلك و ان لا نتخلو عن قراين تقريبية الى الشخصية النوعية اذا اقترن بها توضيحات اخر من نواحى اخر من وجود الانسان فالاستدلال بالقيافة الفردية على الشخصية الفردية وان كانت غير صحيحة لما ذكر من التخلفات فى المناسبات بين اعضاء الوجه والملكات والحالات النفسية للفرد لا

لا سيما عند اختلاف خصوصيات اعضاء الوجه وتراكيبها نفيا واثباتا وهو مورد التعارض على مامر* ولكن القيافة النوعية تركيبا وحركة اى من موطن وقطر واحد قد تدل على خصايص لقوم وملة دون اخرى.

اما طرز قيافة السياسيين المتغيرة قبال المجامع السياسية وسفراء الممالك الاخر مثلا ونظائرها وكذا مناظر المقلدين فى مسرح السينما عن اشخاص اخر فقيمتها فقط على مقدار ايفائها مقاصدهم - وفق مقتضيات الحال وليس لها قيمة بالنسبة الى الواقع نفيا واثباتا .

ومن الوسائل الموهومة لكشف الشخصية : الوان العنبية من العين وهى بمعزل عن الحقيقة لاختلاف الشعوب والملل فى ذاك ومنتهى مفاد اعمال هذه الوسيلة تشخيص شعب منها دون آخر تقريبا لامكان التخلف طردا وعكسا .

ومن الوسائل قابلة التأمل والنظر الدقيق اليها - اقوال الشخص فى محاوراته البسيطة والعادية كثيرا وفى خطبه ومحاضراته ورسائله ووظائفه الرسمية قليلا . والقول هو الصوت المتموج: جهرا واخفاتا ، رقة وغلظة ، تأنيا وعن سرعة واضطراب الى غير ذلك .

مضافا اليها مفاهيم الكلمات والجمل فانه كثيرا ما يستدل باحسن وجه من نوع كلامه على شخصيته الكامنة بحيث يستعلم منه فى الاستنطاقات القضائية لكشف المجرم عن مطلق المتهم .

ولكن ليست قانونا مطردا لامكان الشهادات الكاذبة اوانكار المتهم كذبا تبرئة لنفسه ونجاة من العقاب اوانه يكذب لاجل جلب منفعة ما .

ويلحق بهذه الوسيلة: حركات اعضاء الوجه واليد وغيرها من البكاء والضحك والقبض والبسط والاشارة وغيرها فيجرى الامر فيها بعين ماذكر فى القول المطلق وما قبله من الوسائل المتعارفة .

ويلحق بها ما قيل بشأن المشى واختلاف حركات الماشى من الرأس الى القدم ونوع الخطوات والانتقاد - الانتقاد فالجنود لهم حركات منظمة فى صفوفها متحدة متشابهة

بالتعليم وهم على شخصيات مختلفة باختلاف بيئاتهم واطوار تربيتهم جسما وروحا من حيث المأكل والمشرب والمنام والحرف والمشاغل المدنية والقروية .

ومن حسن الحظ ما نقل عن اختراع آلة مدرجة ذات خصوصيات علمية توضع على مواضع من رأس المتهم حين يستنطق منه فتتحرك العقربة - وفق تجربيات سابقة و بها تتعين نتيجة الحال من الصدق والكذب وما انطوى في المتهم وما كان مكتوما من قبله ولكن نتائجها محدودة - ومن المرجو تكميل المخترع . وعلى كل حال اذا اجتمع اجراء جميع الوسائل مما ذكر وما سيذكر في شخص واحد فربما يقرب المشخص الى شخصيته الواقعية للفرد ولكن لا على وجه الحقيقة و الكمال ولكن العنصر الاصيل لكشف الشخصية الواقعية - ذكاء المشخص وانتباهه نحو الموضوع و ارتكاز قواه في الموضوع وليس الذكاء سوى شعاع من النور المعنوي . ولكل شعاع ماهية غيرما للاخر يشير كل من الاشعة الى امر باطني و نظيره الوان الطيف السبعة ولذا فلذكاء كل شخص جهة خاصة وهدف معين غيرما للاخر وانفعها ما يقرب صاحبه الى الواقع . ويبدو لي ان هذه الطريقة احسن الوسائل وامتنها واضمنها للوصول الى الحقيقة ولكن البشر و الطبقة العالية مع الاسف بعد لم يتفطنوا الى هذا السر العميق وهو نور التقوى والايمان بما وراء المحسوس وليس بامر عسير **قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** .

ومن المأثور (ليس العلم بكثرة التعليم والتعلم بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء) و اذا كمل النور المفاض لشخص يرى الاشياء كما هي - كما هو شأن الانبياء و الاولياء و المرتاضين طريق الحق - وان بقي نقص الوسائل الى الابد - ومنه الحديث **(اتَّقوا من فِراسةَ المُؤْمِن فانه ينظر بنورِ الله)** وقوله تعالى «**ومَن لمْ يجعلِ الله له نوراً فَماله مِن نُور**» سورة النور (٢٤) آيه (٤٠)

ومن الوسائل المستحدثة على ما نقل: كشف امواج نورية متشعشعة من كل نواحي بدن الانسان على انحاء مختلفة الطول و العرض غير مرئية بالعين المجردة ولابد لكل موجة بخصوصياتها لكل عضو اثر و علاقة لامر باطني وخاصة نفسانية وعليه فالامتحانات بشأنها جارية وستبلغ مرتبة تعلن الامواج بحقايق نفسية و غرائز وصفات نفسانية مكنونة فيما

وراء الشعور فينكشف بها ماهو مكنون الانسان حتى مدة اعماره المتتالية و بانكشاف هذا السر ينكشف صدق قوله تعالى : **«الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»** سورة يس(٣٦) آية(٦٥)

ومن الوسائل فى معرفة الشخصية العميقة : التوسل بالتحليل الروحى العميق ملفقا بعلم النفس من حيث الشخصيات(**Individualpsychologie**)والهدف الغائى المشترك بينهما - الدقة و التدبر فى اعماق الروح وطبقاتها لعله يصل البشر الى نقطة من الحياة كانت ولا تزال مستورة ومغطاة عن انظار كل شخص بالنسبة اليها ولكن مع الاسف - كما يقول الدكتور البرت هوت الآلمانى (١٩٣٠) ان السير فيها يلازم نظريات وفروض الاشخاص بل ويبتنى عليها مما اخذ على سبيل التسليم بصحتها ظنا منه اوتقليدا عن زعماء هذا الفن واعتمادا بهم فيكون مبنى تفسيره تلك الفروض - وبما ان الفرضيات المسلمة غالبا لا تنطبق غالبا على الواقع و نفس الامر لتباين العالمين: الظاهرى والباطنى على اجماله يزيد المتأمل والمفسر - بعدا عن الواقع اذا ما جعل من الفروض ركنا واساسا للتحليل الروح(بسيكوناليز) وعلم النفس وعليه لا يصح الاعتماد على هذه الطريقة ايضا والمراد من الفروض: الاعم من الفروض الاولية والثانوية المعتمد عليها علم النفس الحاضر والمتداول فى افواه الرجال ويدرس فى المدارس العليا فى هذا العصر كفرضية الشهوة: **ليبيدو (١)** التى تكون اساس نظريات **فرويد (٢)** و فرضية انعطاف الانسان باهمية نفسه وحس النقص التى هى محور افكار **ادلر(٣)** وفرضية الاخراج والانحراف والاشغال الحاصلة من النظريتين اعلاه ومن هذا التسلسل المشهود من ترتب فرض اوفروض على فروض اخر - يعلم ان مساعينا ستكون عقيمة وبلا فائدة كما بينه الدكتور البرت هوت الآلمانى فى كتابه: **شخصية الانسان** - مشروحا .

نعم ان طابقت الفروض - الواقع فنعمت السعادة و الوصول الى الغاية و لكن الامر(مع الاسف) غير ذلك ولا تنطبق الفروض غالبا على الواقع ويزيدنا اسفا اذا افرط فى هذا النهج ويراد بالامتحانات المبتنية على اساس شفا بئر هار - امكان ادراك الذكاء

Adler(٣) **Freud**(٢) **Libido**(١)

والاخلاق والصفات والسجايا الكامنة للبشرهيهات ذلك .

وحاصل الكلام ان البحث عما وراء الشعور وهو مرحلة فوق مرحلة الشعور ـ ولكل مقام معلوم ـ وخاصية و اثر ممتاز ـ لايمكن القياس بينها و كلما يقال فيه لا يكون خارجا عن دائرة الحدس والتخمين و بناء على كون ماوراء الشعور نقطة خارجة عن مدركاتنا ومشاعرنا ـ لايمكن الاشارة اليه ويكون تفسيره رجما بالغيب ورمية من غير رام . هذا ملخص القول فى هذه الوسيلة .

اقول ـ اذا اختار المفسر طريقا عميقا ولم يتك على الفروض والنظريات المادية المحسوسة فلابعد بان يكون مصيباً فى امره بتقريب ان هذا السنخ من التفسير المخالف للمؤالف غير بعيد بان يكون ناشئا من تشعشعات ماوراء الشعور وبروزاته الروحية و موج من امواج بحره المتلاطم ولا تتوقف صحته على دليل بل هو آية الحقيقة و كأن العالم غير المشعور ينادى بنفسه ماله وفيه كماهو معهود اهل العرفان من افاداتهم احياناً حقايق لم تكن ترى فى منام الاشخاص فضلا عن الرؤية عيانا وشهودا .

كما اخبروا فى بعض اشعارهم عن بواطن الذرة وتشكيلاتها وانتظام اجزائها كالمجموعة الشمسية ـ ذاك بمأة ومآت من السنين قبل اكتشافهـا الفعلى بالوسائل الآلية والتدقيقات المتتالية المتمادية ومجمل القول فى امر السلوك للوصول الى حقيقة الشخصية ومابه الفرد متشخصا ـ و الايرادات الواردة عليه بجميع انواعها ـ مما يبطل دلالتها على الشخصية الاعلى وجه التفرس و النظر الدقيق وليس ذلك شأن كل احد اللهم الاعلى وجه اعمال جميع المسالك و اتفاقها على النتيجة الحاصلة وهذا وان كان امرا مستحيلا عادة ولكنه على فرض وقوعه كما ذكرانما يقربنا الى حقيقة الشخصية و انما المرجو تكامل المسالك والآيات المكشوفة مع التحفظ عن كل مايشين الامر فى الآتى هذا ولكن من حسن الحظ ظهور رؤية اخرى يقرب من مأة سنة قد اجتمع جماعة من علماء معرفة الروح منصرفين عن كل طمع مادى ورفع حاجة دنيوية اوجلب شهرة وانما اخلصوا النية فى النيل الى الغاية المنشودة مترقبين لكل قضية خارق العادة و اقعة حادثة اتفاقية فضبطوها حتى اذا اجتمعت قسموها الى طبقات و اصنـاف من

الحوادث ثم مارسوا العمل من طريق حديث هوايجاد وسائل توجب الارتباط بينهمو بين ارواح الموتى اولائم تدرجوا فتمكنوا من ارتباطهم بارواح الاحياء متمنين ما يكشف لهم مما مضى بشأنها من الخير والشروهكذا تمادوا فى سيرهم الى ان وصلوا الى حال بعض الا رواح المرتبطة بهم اى الى عالم حياة اخرى للروح قبل موتها و مفارقتها عن حيوتها المادية الاخيرة واستفسروا احوال الروح فى تلك الحياة و قيدوها وبعد الفراغ عن حالة الارتباط - راجعوامواطن الروح السابقة لها وتفحصوا عن صحة اظهارات الروح ورأوا العلامات و الاشارات المضبوطة من قبل الروح فرأوها يطابق الواقع و هكذا عملوا فى تعقيب هذه الا طلاعات و اكتشفوا ان لكل روح عودا الى الدنيا بعد موته اى مفارقته عن بدنه الاول الى آخرماهومضبوط بالكتابة و كل ذلك فى جلسات لدى حضور نفرات من مشاهير العلماء الروحيين و حضور عدة من دكاترة العلوم الطبيعية و الطبابة قدراقبوا الحوادث بكمال الدقة و بعد ختم الجلسة امضوا الوقايع وقد طبع فيها كثيرمنها مقرونا بصورالارواح عند التجمع مع اقاربهاواصدقائها و قد استنبطوا قواعد روحية و نشروها فى العالم الحاضر و قد استنتجوا من كل ما استنبطوه منشأ البروزات الروحية ومنشأ العواطف والاحساسات بل الغرايزوالخصائص الروحية واستعلموا ان البروزات الروحية ناشئة عن مدّخرات الروح ومقترناتهامن ناحية الحياة المتوالية السابقة على حياته الفعلية .

هذا مجمل القول من الا طلاعات بشأن روح الانسان مما يقربنا الى شخصية الشخص و هذه المعرفة فى نمو دائم غب التتبعات و مراقبة الحوادث الروحية مما يطول ذكره و لها مؤلفات كثيرة على ما اشرنا اليه فى البحث عن عود الا رواح و من اراد بعد المطالعة الى استقصاء و احاطة اكثر فليراجع الكتب الروحية بالسنة كثيرة كاللغة الفرنسية والانكليسية والآلمانية والعربية وشىء قليل باللغة الفارسية .

ومن هذا البيان يتبين امور :

۱- ان مفهوم الشخصية - باعتبارمصاديقها - امر مشكك وذو درجات لان لكل

حياة مادية للروح - خصائص و آثار تؤثرفی الروح فتكتسب فيها معارف و اخلاق و اشياء اخرفيد خرجوهرها وعصارة مكتسباتها بالجهاز الروحی وهكذا تتكامل الروح درجة فوق درجة .

٢- وعليه لايمكن تحديد حقيقةالشخصية بمفاهيم محدودة الااذا فرضنا تطور المفاهيم ايضا كتطور مصاديقها - طابق النعل بالنعل .

٣- ان الغرائزوكلما هومكنون فی الضميرالباطن المعبرعنه، تارةبالمحيط غير المشعور و بنظائره اخـرى فهی حقايق روحية تدر يجی الحصو ل و بالطبع يكون الاشخاص الاحياء بالفعل متفاوتين فیالدرجة باعتبار اختلاف عددعودتهم اقلمنذلك بقليل او كثيرو هكذا .

٤- من الاختلاف فیعدد مرات العود ينتج اختلاف الاستعداد علیما سنشرحه فیعنوانه المختص به ممايتفرع عليه وتندفعبه الايرادات والتوهمات كابطال القول بمنشأ الاستعداد من الوراثة وغيرهابه .

٥- انحفاظ شخصية صاحب الروح ووحدتها فیجميع مراتب تطوراته مندون ادنی خدشة وصدمة فی وحدتهلكون الابدان الظاهرية للشخص بمنزلة اللباسوشعاره ولابدمن نزعه اياد فی كل دورة وان الذی حافظ وحدته الشخصية فیعين الكثرة هو البدن الروحی الملازم للروح فی جميع ادوار حياته والدليل عليه ثبوت التبدلات و تغيرات اجزاء البدن الفعلی آنافآنا الیحد انعلم الطبيعة عينلكل عضو وجزء من البدن عمرامعينا وزمانا محدودامنالحياة بحيثان عمرالبدن بجميعاجزائه ينتهیالی عشرونيف منالسنوات .

٦- انالمعاد المكررللشخص بالنسبة الیالقيامة الكبری . هوالقيامة الصغری بلاتناف بينهمافی التعاقب لانهافی الطول لافی الارض. وتقديره تعالی تكرار القيامةو عودالروح مرةبعد اخری لتأمين الغاية منالخلقة وهوالاستكمال اولاواتمام الحجةاو النعمة (نعمة السعادة) ثانيا .

٧- الاعتراف بعود الارواح يؤكد الاعتقاد بالمعاد الاكبرردا علی المنكرله

باستبعاد المعاد اصلا لمنكر عود الارواح المرتوى من انكار المعاد الاكبر .

٨- هذا الاعتراف لاينافى كون المرحلة الاولى من ظهور الروح وتكونها انها كانت جسمانية الحدوث ابتدائا وهى الآن روحانية البقاء الى يوم يبعثون .

٩- فلكل روح بداية ولكن بعد الوجود لانهاية لبقاء الروح الانسانى -حسب علمنا المحدود - لانها باقية ببقائه و ابقائه تعالى و هذا الامرو ان صعب قبوله لعدم العلم بكيفية البقاء الآتى الامن طريق الدين الآانا لانصر عليه على العجالة ونقول فى الحديث (**خُلِقتُمْ لِلبَقاءِ لاٰ لِلفناء**) لعله تعالى اراد بالبقاء : بقاء نوع الا نسان و هو طويل المدة بكثير واكثر من اعمار الافراد ويكون بقائه امرا نسبيا وبهذا يصح القول به.

١٠- افادته تنبه الانسان الى مالم يعلم مآل امره ولايعلم عواقب الحال مطلقا فيستعلم من قانون العود مالكل دورة من مماته من المجازاة والاجر الموقت اتماما للحجة فيعرف تكليفه ووظيفته فى الحال الحاضر شاكراله تعالى نعمة الحياة المتجددة فيستعد للسعى وراء الخير مما يفيده فى هذه الاسفار المتوالية لعله يكمل روحه ونفسيته باسرع ممايمكن فيستغنى من العود الكثير و يكتفى بالاقل بداهة ان حكمة العود هو اتمام الحجة من جهة - بالنسبة الى الاشقياء واستكمال نفسه الى حده المطلوب منه من جهة اخرى بالنسبة الى من سار مسير السعادة والهناء .

١١- النسب الفعلى ككون زيد ولد عمرو فى الدورة الاخيرة من حياته لاينافى فرض كونه مسمى بخالد ولد بكر فى الدورة السابقة من حياته وهكذا الى مالا يعد لانه ككونه طفلا ذابدن ذى اجزاء وخليات خاصة وهو بعينه فى سن الشباب قد تغير جميع خليات بدنه وتلبس ببدن آخر غير الاول حقيقة وفى الواقع على ما شهد به اولياء الامرو علم الطبيعة واما لزوم رعاية النسب فى الاحكام الشخصية والمعاملات وغيرها فانما هو لرعاية نظام العالم وتعميم القوانين الدينية و المدنية وغيرها وبدونه يوجب اختلال نظام العالم .

واما فرض كون زيد ولد عمرو هو الخالد ولد بكر مثلا يفضى الى اختلال النظام بعكس ماذكر لتوليد الاختلاف والنزاع المستمر بين جميع افراد الانسان فى كل حياة

لهم فهو فرض بعيد الوقوع غايته!

وذلك لان كل فاصلة بين اعداد الحياة اى المتخللة بالموت على ما استعلم من الارواح عند ارتباط الوسيط بالروح - فوق المائة من السنوات - حسب العادة. فلا يجتمع اقارب الشخص من ابويه المتقدم وابويه المتاخر فى دورة واحدة من الحياة بحسب العادة. اضف اليه ان زيدا ولد عمرو ربما كان فى حياته السابقة فى قارة افريقيا مثلا و كونه خالدا ولد بكر فى حياته الاخيرة فى قارة آسيا مثلا فمن اين يأتى النزاع ثم من الذى عرف زيدا المفروض فى مرحلتين من الحياة وعرفه للناس بان خالدا اليوم هو زيد السابق؟ لان طرق الاثبات مسدودة - فالاحتمال مندفع من اصله والقوانين الموضوعة والشواهد الموجودة كافية وحاكمة فى حسم النزاع المتوهم .

١٢- لاتنافى بين جسمانية الحدوث للروح الانسانى وما استفيد من احاديث مختلف الرواة والمتن عن امير المؤمنين وابى جعفر عليهما السلام نقل المجلسى «ره» سبعة منها فى البحار واردة **بانَّ اللهَ خَلَقَ الْأَرْواحَ قَبْلَ الْأَجْسادِ بِأَلْفَىْ عامٍ** واحاديث اخر عن امير المؤمنين تارة وعن ابى عبدالله اخرى نقل المجلسى منها خمسة احاديث وهى قوله - ع - **الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف**

وذلك لوجوه لان العوالم والكرات لاتعد ولاتحصى - وفق التحقيقات فى العصور الاخيرة - على ما هو المشروح فى محله وعليه فعدم التنافى لوجوه :

الف- ان الكرة او الكرات التى كانت موجودة من قبل وهى مسكونة بالاناسى و قد انهدمت - كانت ارواحهم بالطبع قبل اجساد الخلق الحاضر فى هذه الكرة الارضية وهكذا الحال فى كل كرة سبقت كرتنا الارضية وهى مسكونة بحكم الاحاديث ولامانع عقليا لهذا الفرض الذى يفسر الاحاديث وهكذا الامر بالنسبة الى الكرات التى ستوجد بقدرته تعالى بعد انقراض هذا النظام الفعلى كما عليه بعض الفلاسفة من تكرر ادوار الحياة العالمى الى ماشاءالله تعالى.

ب- ان يكون المراد من الارواح التى قد وجدت قبل الاجساد هى صنف آخر من الارواح غير ارواح الانسان فى هذه الكرة وهى المعبر عنها بالملائكة فمنها مافى

اواخر خطبة الامام علی علیه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض وخلق آدم علیه السلام

قوله (ع) **فَفَتَقَ مابَيْنَ السَّمواتِ العُلى فَمَلأَهُنَّ اَطْواراً مِنْ مَلائِكَتِهِ مِنْهُمْ سُجُودٌ لا يَرْكَعُونَ وَ رُكُوعٌ لايَنْتَصِبُونَ وَصافُّونَ لا يَتَزايَلُونَ** الى آخر الخطبة من افادة مراتب للملائكة المتقدمين على خلق كرتنا الارضية وعليه نظرية جل من الفلاسفة بتصويرهم العقول العشرة والنفوس الكلية على التفصيل المذكور فی الفلسفة القديمة.

ج- ان يكون المراد من خلق الارواح قبل الاجساد- الترتب التحليلی لارادته تعالى فان ارادته تعالى عين تحقق مراده فی الخارج ولكنه بالنظر الى ارادتنا وما تستتبعه من الفعل متعاقبا لنيتنا يمكن بل ويجب التفكيك بين مرحلتی الارادة والفعل فالحديث راعى حالتنا فی مقام التفهيم وقال خلق الله الارواح قبل الاجساد الخ والا فحقيقة خلقه تعالى مقارنة الروح مع الجسد المستعد لها.

و انما قرنه بتعيين مدة طويلة فاصلة بين الارادة و الخلق الفعلی - فهو بالنسبة الى حالتنا البشرية بمعنى انه لو كنا قادرين على الخلق مثل البشر لزمنا مهلة طويل المدة والتعبير بمثل الفی سنة رعاية السنة العرفية فيما اذا اردنا المبالغة فی امر المدة ذكرنا عددا مثل المأة و الالف او مادونها اومافوقها و مراده تعالى من العدد - افادة الكثرة - اشارة الى استحالة خلق الروح من ناحية البشر وانه غير قادر عليه و ان طالت المهلة و المدة الى مالاسبيل الى ادراكها .

و يمكن ان يكون المراد من **الارواح** فی الاحاديث الملائكة باعتبار منصرف الاطلاق فيكون اشارة الى كثرة العوالم والمخلوقات و الفرق الكثير بين عالم الاجساد وعالم الارواح .

د - لعل المراد من احاديث خلق الارواح قبل الا جساد - ان الغاية القصوى والمطلوب بالذات هو تحقق ارواح شاعرة تستعد لمعرفة ربه الخالق وانما خلق الله الاجساد مقدمة لتلك الغاية المقدسة فهی المنظورة اولا فی نظر الخالق - ولاشك ان الغرض و حكمته تعالى للخلق و هی وجود الارواح - مقدم ذاتا على اجسادها و انما الفواصل بينهما من خواص الطبيعة والامور التدريجية الحصول فی عالم الكون و الفساد وهذا

التعبيرمن قبيل قوله تعالى حكاية عن غيره « إِنّي أَعْصِرُ خَمْراً » . الخ وليس مجازا بل من باب التنزيل - فالا جساد بمنزلة مسير او آلة طيارة لازمة لمن اراد الصعود الى الملكوت الاعلى .

هـ - لعله تعالى اراد بهذا التعبيرمن تقديم الغاية - وهى ترقيات الروح البشرى المتاخر الحصول - على خلقه البشر الاشارة الى القاء دستور للبشروتعليمه له بان يكون ناظرا فى اعماله الى الغاية المترتبة عليها اذعليه تدور السعادة وتؤتمن ماهو خيرله و هوان الانسان ينبغى ان ينظرفى كل اعماله الى النتيجة الحاصلة منه وينظرالى نفسه باعتبارها سائرة الى الامام فلايغفل عمافى طريق سيره وسلوكه مماله وعليه ولاينظر دائما الى ما كان عليه من قبل من شرف النسب و فخر الحسب فانه وان كان امرامحبوبا ومفتخرابه مميزاله عمن حرمه ولكنه ربمايذهب هباء منثورا اذا ماعمل صاحبه اعمال سوء فيحبطه و يمحوه ويكون مثله كمن زرع زراعةطيبة وسقاها وعند الاستثمار منها جائت الصاعقة فاحرقتها وهى صاعقة الذنوب و الخطايا - و محققوا علماء التربية فى العصر الحاضر و علماء الآلمان اكدوا لزوم النظرالى نتائج اعمال الانسان قبل كل شيء - وفق الدستور الالهى - حسب التجارب فى تأمين ادامة حياة البشرفى رغد من العيش .

و - قديقال من الممكن ان تعود روح عالية بعد الموت ومفارقة بدنه الاول الى بدن اخس و ذى عناصر خبيثة ناشئة من المأكولات والمشروبات الدنية و يكون رجسا و نجسا بتمام المعنى كماقد يحكى عنه فى الكتب الروحية و عليه كيف يوافق هذا التدنى و التنزل لروح كانت فى حياتها الاولى من ذوى المراتب العالية والسجايا الطاهرة وكيف يناسب حكمة الخلقة وهوينا فى السير الروحى المتدرج و الحركة نحوالكمال والسعادة الابدية ؟!

و لكن هذا الفرض مع التصديق بامكانه و وقوعه لاينافى استكمال الروح فى جميع ادوار حياته المتوالية و تؤيده الحركة الكونية (الجوهرية و العرضية حسب الاصطلاح)

اما من جهة ان السير نحو الكمال على خط مستقيم وان كان مطلوب الروح و لكن العوائق فى عالم الكون و الفساد و هو عالم التزاحم و التعارض بين العوامل المتزاحمة- كثيرة اذ كل منها يقتضى ايجاد ماوضع له وتقرر- وفق قوانين الطبيعة - عليه وهى نواميس الخلقة ولايتخلف لوخلى وطبعه عما وضع له ولكن التصادف عائق عن فعلية مقتضاه .

ولذا- قد ينصرف وينحرف الانسان عن استقامة مسيره ولكنه لاينصرف ولاينقطع عن السير وراء مطلوبه وهذا امر مشهود فى جميع العوامل المحيطة بالانسان وهو منها فى دائرة حياته المحدودة .

واما من جهة اختيار الروح وتعهدها - الانحراف اوالانحرافات - استرحاما واستدعاء منها واستمهالا منه تعالى - لمصلحة لها بتشخيصها فتلتزم به بنفسها او بالزام من المقام العالى عليها بقبوله كما هو يصدق فى تعلق روح عالية فى حياته اللاحقة - بنطفة دنية خبيثة دون مقامه اولكون هذا البدن **(النطفة النامية)** سيبتلى بانواع الذلة والمسكنة و الاذى فى جريان حياته و لكن العدل الالهى - اقتضى هذا الابتلاء للروح المعادة **اما مستقيما** لترقيتها بالرياضات الشاقة و زيادة اجرها (و الاجر بقدر المشقة) وفى الحديث (افضل الاعمال احمزها)

واما لتعهدها فى عالم الذر بالذلة والفاقة و الاسارة والزجر عليها ان عاد الى الحياة الدنيوية تلافيا لمافاتها من كسب الفضائل فى حياتها السابقة-وان لم يخطر ببالها ولم تتذكر بعد العود ما تعهد به لاختلاف العالمين و عدم التناسب على ما حققناه فى رسالتنا فى القوة الحافظة عند قانون تداعى المعانى وفى موارد اخر.

نعم قد يظهر لصاحب هذه الروح و يذوق طعم الفراغ عن هذا التعهد فيما اذا اتى بالمعهود به حينا من الاحيان والتذ من عمله لذة روحية تحكى عن رضائها الباطنى و احساسا بخفة من ثقل التعهد وانطلاقا من القيد المعهود.

فاذا انتقلت روح المسلم بعد الممات الى نطفة وثنية مثلا وغير منتسب صاحبها الى دين من الاديان فى حياتها الطبيعية اللاحقة فلاعجب فى ذلك للحكمة التى ذكرناها

فيرتاض صاحب الروح رياضة شاقة ويعدنفسه لقبول الدين الحنيف فهواما يفى بماوعد وتعهد فيرقى ويسعد **واما يخلف الوعد** فيكون فى عوده اتمام الحجة عليه .

اضف اليه انه لابد ان يكون لمفهومى «التوفيق والخذلان» محلا فى الخلقة

ز- انالا نصر على الزام نظرية عود الارواح للقراء الكرام وقبولها لانه فى هذه النظرية واصحابها - لاناقة لى فيها ولاجمل- ولكنى اقول ان كانت النظرية قد تحققت او ستتحقق بمساعى علماء الفن فلاتنفى القضايا الدينية المتفق على لزوم التصديق بها ولاتعارضها اخبار الخلقة اوالقواعد العلمية والعقلية المسلم ثبوتها لماشرنا اليه من وجوه التفسير للاخبار المربوطة بالمقام . اضف اليه ان كثيرا من معضلات المسائل الاصولية والعقلية والنفسية من علم النفس و الاخلاق- و الاشكالات كمسئلة الجبر و التفويض- تنحل بهذه النظرية وتنكشف بهاما اختفى الى الآن علينا كمسئلة الشخصية من اقرب الطرق دون ارتكاب تكلفات فى حلها والجواب عنها .و نفس حل المشكلات بها قرينة على صدقها و لااقل من امكانها الوقوعى من دون ان يعارضها شيء من المقررات المقبولة .

ح- يمكن ان يراد من نوعى الاحاديث سابقة الذكر الاشارة الى درجات و دركات الارواح بعد مفارقتها عن ابدانها العنصرية المتتالية قبل هذه الحياة الحاضرة المادية كما هو ظاهرها- والاعلام عن تكرر الحياة اى عود الارواح- باعتبار ان فى اعطائه تعالى الحياة المادية للروح مرة بعد اخرى خلقا جديدا نعمة للانسان اواتمام للحجة وامتحان له ويكون المراد من انقسام الارواح الى حالتى التعارف والتناكر- بيان مراتب سعادة بعضهن بالمتعاضد وشقاوة الاخرين المتنافرين ويكون المعنى من النوع الثانى من احاديث الباب ان خلق الله ارواحكم قبل اجسادكم الحاضرة بالفى عام واراد من العدد كثرة العود كماهو المتعارف.

ط- ومن جملة مايندفع بهذه النظرية غائلة الجبر والتفويض فان تعهد الروح فى عالم الذر بتحمل المصائب والآلام والحرمان من كثير من اللذايذ الحياتية باختيارها والتزامها -كاف في كون ما يبتلي به في الدنيا مما اختارته الروح لمصلحة لها كانت تراها

برأى العين من المجازاة خيرا وشرا فلاظلم اجباريا على الانسان ولا ينافيه مجازاة الظالم كما ان للمظلوم جزاء حسنا. هذا

۴- «عود لما بدئنا به من الاختلاف فى حقيقة الشخصية»

قد مر مما مضى من معنى الشخصية انها مفهوم يحكى عن موجود ذى درجات مختلفة وقد اخترنا ان المعتبر فى تحقق شخصية الفرد من الانسان - من الاعراض الدخيلة فى شخصيته الزائدة على حقيقته الجوهرية - ما يكون من قبيل الاعراض المتأصلة الباقية والملازمة لقواء النفسية لا باعتبار عناوينها بما هى بل باعتبار منشأ انتزاعها الخارجى اذ لمنشأها وجود فى الخارج بوجود الجوهر بالذات وهى الواقعة فى طول سير الوجود الفردى نحو الكمالات المتوالية وليست التطورات العرضية الخارجة عن مسير الحركة الطولية - معتبرة فى حقيقة الشخصية لكونها امور عارضة وزائلة فلا تأثير لها فى هوية الشخصية واستكمالها الاعلى وجه التعبية وان شئت فقل على وجه الطريقية والاشارة الى ما فى اصل الشجرة من القوى الكامنة واستعداد الفرد من النمو والتطور المتكامل السريع فى سلسلة حركته الطولية فلا يزول التشخص باختلاف عناوين الوجود العرضية بالنسبة الى السلسلة الجوهرية الطولية لـلموجود المتعـدد تشخصه العَرْضى والعَرَضى ضمن ارتقائه فى مدارج الكمال كالمنى الذى يصير علقة و مضغة ثم يكون حيوانا خاصا كالانسان وهكذا مدة انحلال خليات بدنه وتبدلها بخليات اخر مستحدثة وذلك لان جهات وجود الشخص الدخيلة فى شخصيته متحققة و الصور العارضة الخارجة عن شخصية الفرد بمنزلة اغصان من الشجرة او طفيلياتها زايدة و زايلة بطبعها .

قال استاذى المحقق الشيخ على الاصغر الختائى طاب ثراه فى كتابه المحرر: فريدة الفرائد فى تحرير عمدة العقائد فى هذا المقام: «لو كان اختلاف الحدود فى الوجود الواحد الشخصى و تبدل ذاته و كونه متذوتا فى كل مرتبة من مراتب الحركة - منشأ لزوال تشخصه يلزم منه ان ينعدم الوجود المعنون بعنوان ذاتى سابق - ويوجد (بالاختلاف المذكور) بوجود آخر بان ينعدم المنى ثم يخلق هنا مضغة او علقة بخلق جديد ابتداءا! لما عرفت من مدخلية كل جهة من الجهات المميزة من الفصول والمشخصات فى تحقق

الوجودوخروجه عن الابهام و كونه وجودامتعينا ! واذ ان اللازم باطل فالتشخص (الذى هومجموع الجهات المميزة) محفوظ (من دون انتفاء جهة من الجهات) فى جميع مراتب الحركة لامحالة ولايوجب اختلاف (حركته الجوهرية و حدود وجوده) بحسب الارتقاء فى مدارج القوة-انعدام الوجود لان هذه العناوين المنتزعة من مراتب حركة الوجود وقوته من الدموية والمنوية والعلقية والمضغية والحيوانية انما هى عناوين عرضية بالنسبة الى السلسلة الطولية (لعدم تأثيراى عنوان منها فى جوهرية الجنس الواقع فى السلسلة الطولية) . انتهى موضع الحاجة و على هذا فالانسان لايتحقق فى الخارج الا بعد تشخصه فالشخصية من مقومات الانسان الخارجى - كما قالوا الشىء مالم يتشخص لم يوجد و قدعد الجماعة من مشخصات الفرد افعاله وسايرما احاطه من محتويات بدنه و مقتضيات الزمان الملازم له و كذا المكان و الا وضاع والا حوال و غيرها و عليه يتفرع مسائل :

منها - مشكلة المعادلدى المتفلسفين ومن لاتدبر له من ذوى العقول الناقصة و المشوبة بالاوهام والعناد بتقريب ان عود الشخص بعد الممات يوم القيامة الكبرى يستلزم عود جميع ماكان متشخصا به من الزمان الخاص و المكان الخاص و كل ماكان مقترنا به من الاوضاع والاحوال والنسب المضافة اليه وجميع الروابط الملازمة لوجوده المادى وحيث ان الموت الكذائى مستحيل فكذلك المعاد الجسمانى! وسياتى البحث عنه فى مسئلة المعاد تفصيلا .

ومنها - مسئلة تعريف الشخصية فى علم النفس حيث اعتبر بعض ذوى الآراء فى تحقق الشخصية الفردية -جميع مايتعلق بالفرد حتى خصوصيات البدن واعضائه وتحولاته الوجودية الناشئة من اسباب البيئة وعوامل المحيط ممايعد من الكمالات الثانوية له و محسناته الاعتبارية و شئون حياته المادية فى المرتبة الثانية والثالثة من حياته وهى بمنزلة دثار فوق شعار من بدنه و بما ان هذه الامور عوارض موقتة و زايلة و بزوالها تزول الشخصية الفردية فيتزلزل معنى الشخصية و لايستقيم لها معنى ثابت فلايمكن تحديدها !

والتحقيق ان الشخصية قائمة بجوهر الفرد و خصوصياته الذاتية الوجودية من حيث الدرجة شدة وضعفا و كونه شخصا اى موجودا مستقلا ذا ماهية مستقلة و وجودا مستقلا - لا يتوقف تعينه وتشخصه على احتوائه على الاعراض الاضافية و العارضة عليه من الاضافات الزائدة من العوارض النسبية السبعة!

والنسب و الروابط من الامور الاعتبارية وذلك لان العرض عند التحقيق لا وجود له ولا ماهية له فى الخارج وراء وجود معروضه وماهيته - بل هو من خصوصيات وانحاء وجود معروضه وجهة من جهات وجوده المختص به و الذى يجمعها على وجه الاقتران والاتصال و الاختلاط والتفاعل اى الامتزاج والاتحاد والعينية على مراتبها المتدرجة هو ماهية المعروض الموجود و هو جوهر مستقل و جودا فالذى مناط الشخصية هو الجوهر الموجود و جهاته الوجودية الثابتة التى هى عينه من وجه بلا اعتبار زمان خاص ومكان له .

كما انه لا عبرة بساير الاضافات والمضافات مما وقع فى افق عرضى للموجود قبال حركته الجوهرية -- فى شخصيته كما ان اختلاف درجاته الوجودية الحاصلة له فى السلسلة الطولية - لا يضر فى وحدة الفرد فى جميعها .

وبهذا البيان اتضح امكان المعاد من دون توقفه على اقتران النسب بالموجود بوجود مستقل .

نعم **القسم الثانى من الاعراض المتأصلة** -- بالمعنى الذى عندنا -- من انحاء وجود المعروض . وهى التى من خصوصيات الجوهر الذاتية والجهة المشتركة السارية فى درجات وجوده الطولية .

توضيح ذلك - ما بينه الاستاذ طاب ثراه فى المقام :«الاعراض جميعا امور اعتبارية منتزعة ليس لها ماهية ووجود والجوهر هو الذى مختص بالماهية والوجود وليس حقيقة العروض هو وجود العرض بمعنى مقابل للعدم فى معروضه وماشاع بينهم فى تعريفه من **انه ماهية اذا وجدت كانت فى الموضوع** - فاسد فانه تبين ان العرض ليس له ماهية و وجود بل انما هو شأن من شئون المعروض وخصوصية من خصوصياته متحد معه تحقيقا ومغاير اعتبارا وتحليلا وهذا المعني في الاعراض الاعتبارية في غاية الوضوح

حيث انهم يقولون ان الاعراض على قسمين: اعراض متأصلة هي موجودة في الخارج واعراض اعتبارية ليس لها وجود في الخارج ووجودها عين وجود منشأ انتزاعها الموجود في الخارج وانما هي منتزعة منه كالفوقية والتحتية وغير ذلك وهذا لا معنى له الا ما ذكرنا من انه لا ماهية له لانه لو كان لها ماهية لما كان معنى لكون وجودها عين وجود معروضها فانه لا يعقل ان يكون وجود ماهية عين-وجود ماهية اخرى المستلزم لعدم وجود لتلك الماهية (المفروضة اولا) والّا فيلزم ان يكون موجودا حين كونه معدوما و لا يعقل معنى لذلك الّا انه ليس له ماهية ووجود وانما هو شأن من شئون الوجود وخصوصية من خصوصياته وان لها ربطا بالمعروض وهي نحو من انحائه متحدة معه تحققا ومغايرة اعتبارا واوضح من الاعراض الاعتبارية **هو اعراض الماهية** على ما قالوا حيث ان عروضها لها لا يتوقف على وجودها في الخارج بل عارضة عليها مطلقا حتى في حال العدم و لو كان العروض والكون في المعروض هو الوجود المقابل للعدم و ان لها ماهية توجد في معروضاتها ! يلزم منه ان يكون الوجود قائما بالمعدوم و بعد وضوح الحال في الاعراض الاعتبارية واعراض الماهية وملاحظة حقيقة الامر فيها .

لا يبقى اشكال في ان حقيقة العروض الذي هو الكون في الموضوع بمعنى الاختصاص الناعت على هذا المنوال في جميع الاعراض و انه ليس كون الاعراض في موضوعاتها بمعنى ان لها ماهية ووجودا - ثبت وجودها في موضوعها و الا لما كان يختلف بحسب الموارد وليس هو الا ان العارض متحد مع المعروض تحقيقا ومغاير اعتبارا وتحليلا وانه من جملة نعوته وخصوصياته وليس بينهما مغايرة بحسب الذات والوجود و هذا المعنى لا فرق فيه الاعراض بحسب خصوصياته وايضا لو كانت المغايرة تحقيقية و كان العرض ذا ماهية و وجود يلزم ان ينقلب العرض جوهر الاستقلاله في الوجود ولكان نسبة العروض الى الموضوع نسبته الى الاين و الحلول في المكان و حينئذ ينعكس الامر بكون الجوهر عرضا و العرض جوهرا و كان الجوهر من الا عراض لكون المكان عرضا للمتمكن وبالجملة فلا يعقل ان يكون العروض هو الكون بمعنى الوجود المقابل للعدم بان يكون العرض ذا ماهية و وجود -

بل هوالكون الربطى الذىهومفاد الحمل فى القضية يتصف به الوجود والعدم و مقابله هو العدم الذى يتصف به الوجود و العدم كمفهوم اجتماع النقيضين محال - فانه مفهوم من المفاهيم حيث انه عبارة عن ثبوت الوجود و العدم فى مورد واحد و هذاالثبوتالذى يتصف بهالوجودوالعدم لادخل لهبالوجود و كذا مقابله ارتفاعالنقيضين محال حيث انهعبارةعن عدم الوجود والعدم وهذا العدم ايضالادخل لهبالعدم المقابل للوجود-فالوجودالربطىالذى هومفادكان الناقصة هو الربط الذى يكشف عنه الحمل والاعرابفىالقضية مثلا زيد زيد - والانسان حيوان ناطق - والانسان نوع - فالربط الذىبينالموضوع والمحمول فى القضيةسواءكان المحمول هوالوجود اوالعدم او نفس الموضوع - يعبر عنه بالكون اذا لوحظ بلحاظ استقلالى كقولك كان زيد معدوما او موجودا و مفاد الافعال الناقصة هوالربط الذىكانيفيده الحمل والاعراب ولهذاصارت ناقصة لان الربطلايتم الابمرتبطيه -

و بالجملة - فهذا الكون والوجود لاربط له بالوجود المقابل للعدم ككون الوجود غيرالعدم و كونه و جودا ككون العلم فى البلد الفلانى فى مثل قولك علمته فى المكان الفلانى و من البديهى ان العلم لايتفاوت حالـه با عتبار تفاوت الامكنة ولايمكن ان يكون كون العلم فى البلدالفلانى وجودا غيرالعلم بمعنى مقابللعدم -

و بالجملة - فالمراد با لكـون فى المعروض فى تعريف العرض هو الكـون الربطى كالا كوان الاربعة : من الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون و جميع الاعراض اكوان ولااختصاص لها بالاربعة ككون الجسم ابيض واسود و حلوا وحامضا و العروض ليس هو الا ان العارض جهة من جهات المعروض و متحد معـه تحقيقا ومغاير اعتبارا وهذا هوالسرّ فى الجهات المسلمة المعلومة عند اهل الفنون من كـون الموضوع مشخصا للعرض و من استحالة استقلال العرض حيث انه بعد كون العرض متحدا مع المعروض و شأنا من شئونه تحققا - فاعتبارالتعدد و انتقاله وقيامه بالغير خلف وتناقض لان انتقاله عين انتقال المعروض لعدم المغايرة بينهما تحقيقا و فرض عدم تحقق المعروض مناف له ومناقضله ولو كان للعرض وجود وماهية لم يكن هنا

مانع من الانتقال .

و هكذا - (يظهر سره) كون الموضوع مشخصا فان العرض عين المعروض فيكون تشخصه عين تشخص المعروض فتشخص علم زيد عين تشخص زيد لانه عين زيد وليس شيئا مغايرا عنه (بل هو) خصوصية من خصوصيات وجوده و كمال لذاته و متحد معه .

و بالجملة - فالكون فى الموضوع هوحقيقة موضوعية الموضوع - و قدتبين مماقررنا ان الاعراض جميعا - اموراعتبارية بمعنى انها ليس لها وجود فى الخارج وهى عين معروضاتها .

نعم - فرق بينها بعد كونها اعتبارية بهذا المعنى و كون جميعها من جهات الموضوع وخصوصياته بان بعضها منها متأصل بمعنى انها امور حاصلة فى حد نفسها من غيران يتوقف ثبوته على امرين كالحلاوة و البياض و القيام و القعود و هكذا وبعضها امور اخر اعتبارى بمعنى انها امور نسبية حاصلة باعتبارالطرفين كالفوقية و التحتية و الابوة و البنوة و بالقول بالتأصل بالمعنى الذى توهمه القوم فى العرض و كون الا عراض المتأصلة ذاما هية و وجود ناش عن عدم تعقل حقيقة العروض و عدم التأمل فىمعنى الكون فى الموضوع! و حقيقةموضوعية الموضوع يكفى فىالاهتداء بما بيّنا من عدم ثبوت الوجود والماهية للعرض مطلقا واقوى الاعراض المتأصلة التى توهموا ان لها وجودا فى الخارج هو الالوان والطعوم و الحال انها ليست الاامور منتزعة من كيفية اختلاط العناصرفىا لمركب - وغلبة الاجزاء المائية و اختلاطها على وجه مخصوص منشأ لانتزاع لون الخضرة مثلا و هكذا وليس الموجود هنا الا المركب - واللون والطعم جهة من جهاته.» انتهى موضع الحاجة .

تعليقة على بيان الاستاذ وهوفى كمال المتانة **قوله** :«فانهلا يعقل ان يكون وجود ماهية عين وجود ماهية اخرى الخ **اقول فى تفسيره** : « لو كان العرض موجودا اى ذاماهية ووجود والمفروض بزعم القوم انوجوده عين وجود معروضه لزماحد امرين : فاما المعروض موجود قبل العروض واما معدوم ولاثالث لهما **فعلى الاول** لزم من

عروض العرض فى معروضه تكرّر الوجود وتضاعفه فى الخارج وهو محال لاستلزامه التسلسل المحال . **وعلى الثانى** يلزم استحالة وجود المعروض بدون عرضه اى قبل العروض وهذا معناه ان العرض هو معطى الوجود لمعروضه وان وجود المعروض متوقف على وجود العرض فيلزم ان يكون العرض جوهرا والجوهر عرضا وان يكون العرض موجودا حين كان المعروض معدوما ـ عند التحليل ـ وهذا معنى قوله : فيلزم ان يكون (العرض) باعتباره مستقل الماهية والوجود) موجودا حين كونه (العرض بفرضه غير قائم ذاتا ووجودا الافى الموضوع) معدوما . ويجوز ان يكون معنى العبارة: يلزم ان يكون (الموضوع بالنظر الى استقلاله فى الوجود قبل عروض العرض) موجودا حين كونه (متحد الوجود مع العرض بالفرض) قبل حلول العرض معدوما مع ان المعروض هو الموضوع بالفرض و معناه انه مستقل فى الوجود سواء كان بالذات كعروض السواد للجسم اوبالتبع كما اذا كان العرض المبحوث عنه قائما بعرض فى الموضوع كاشتداد الحرارة القائمة بالماء الساخن وهوفرض خلاف فرض قبلى اى خلف الفرض وهومحال.

اضف اليه ان معنى كون العرض ذاماهية و وجود ان له حدودا ذاتية معينة ـ كما هو معنى الماهية وهى عارضة لوجود ـ باعتبار منشأ انتزاعها الخارجى ـ وهكذا الامر فى معروضه و الماهيتان متباينتان ! وعليه لافرق بين العرض والمعروض عند اجتماعهما وبين جوهرين كالسكر والماء اذاحل احدهما فى الاخر واذا انتفى الفرق لزم كون العرض ومعروضه جوهرين وهذا خلف فثبت من كل ذلك ان لاماهية للعرض ولا وجود له .

و من ادلة القوم لاثبات وجود مستقل للغرض : ان المعروض يوجد بدونه! او هذا استنباط واه لانه انما يدل «اولا» على عدم كونه ذاتيا لمعروضه لاعلى اثبات وجود مستقل للعرض ـ وثانيا ـ على تشخص المعروض بنفسه من دون توقفه على العرض وثالثا ـ على عدم ثبات واستقرار للعرض واستقلال له.

قوله: واوضح من الاعراض الاعتبارية ـ عوارض الماهية ...الى قوله يلزم منه ان يكون الموجود قائما بالمعدوم) انما قال اوضح ولم يقل ومنها عوارض الماهية

للاشارة الى ان المبحوث عنه هى الاعراض العارضة بموجودات خارجية۔ وعارض الماهية فيما لم يعتبر فيه وجود المعروض فى الخارج كالزوجية للاربعة اوانها ضعف الاثنين اوثلثا الستة اونصف الثمانية وهكذا وتساوى زوايا المثلث لقائمتين . اوالدائرة تنقسم الى ثلاث مأة وستين درجة وغيرها ولكون كل عدد۔ بالنسبة الى ساير الاعداد (لامطلقا)۔ متشخصا اضافيا۔ صح اعتبار خصوصية واكثر له كالزوجية للاربعة واتصاف العرض بالآخر بديهى كاتصاف الحرارة بالشدة والضعف وكذا السواد والبياض والحلاوة والحموضة۔ حسب درجاتها المختلفة خلافا لمنكريه ولذا ۔ كان حال عوارض الماهية اوضح وان لم يعدها القوم من الاعراض وذلك لاشتراكها فى المناط فلو كانت الزوجية صفة موجودة فى الاربعة استحال اتصافها بها حال عدمها اى لزم عدم صحة قولنا : الاربعة زوج مطلقا وفى كل حال ومن البديهى ان الاربعة المعدومة ايضا زوج لافرد فثبوت الزوجية الاربعة واقع فى رديف ماهية الاربعة ومنتزعة من مفهومها فهى فى مرحلة سابقة على الوجود وهذا يدل على ان العرض لايكون سوى خصوصية فى ماهية معروضها ولاوجود له ولاماهية

فان قلت۔ كيف تكون الاربعة من حيث هى زوجا وماهية عدد الاربعة من حيث هى ليست الاهى فلازوج ولافرد ولاضعف الاثنين ولاغيرها .

قلت۔ اولا ۔ ان العدد من مقولة الكم المنفصل من الاعراض التسعة ولاماهية له عندنا وثانيا۔ ان الامر كذلك بالنسبة الى الحمل الشايع الصناعى واما الاربعة فهى بشرط شيء ذاتا وكونها زوجا بمنزلة ان يقال الاربعة اربعة اوالزوج زوج وذلك لان الزوجية منتزعة من ذات الاربعة فكانها هى وسلب الشيء عن نفسه محال وممتنع .

فان قلت ۔ قولك ان الزوجية عارضة للاربعة ۔ مفاده خلوّ المعروض ذاتا عن عرض الزوجية ولازمه ان يكون ذاتا امرا مبهما و هذا ينافى قولهم: ان الموضوع مشخص لعرضه بل الظاهر ان الزوجية هى المشخصة للاربعة ولايتصور كون المعروض (الموضوع) مشخصا الابعد كونه متشخصا بنفسه والمجرد عن العرض امر مبهم لاتعين له فكيف يكون مشخصا لغيره؟!

قلت ۔ المعروض بشرط لا۔ هو المبهم اما خلو الموضوع عن عرضه الذاتى فهو

مجرد الفرض والاعتبار - لا بحسب الواقع - فالاربعة فی حد نفسها متعينة بالنسبة الی ساير الاعداد وقد قلنا فی محله: ان تميز العرضيات بعضها عن بعض - مفهوما - بديهی كتميز مفهوم القيام عن مفهوم القعود ولا دخل له بان يكون لها ماهية ووجود. وتميز مفهوم الوجود عن مفهوم العدم مثلا شاهد لذلك.

الآن المعروض (الموضوع) ومنه الاربعة دائما متجل بتجل من تجلياته ومتشأن باحد شئونه الطولية ومتظاهر باحد مظاهره العرضية فالاربعة تتجلی فی الخمسة تارة وفی الستة اخری وفی السبعة ثالثة الی غير النهاية بمقتضی كونها كماً منفصلا فی حد نفسها فالمعروض كالاسم النكرة لها تعين ذاتا كمفهوم رجل - قبال الامرأة - وباعتبار قصور فهم السامع وغيره لكشفها وتشخيصها حال اسناد الشیء اليها تفيد العموم البدلی الموهم للابهام فيها - فالمعروض بمقتضی حركته الجوهرية له انحاء وتطورات من الوجود - طولية - وبمقتضی قانون الكون والفساد وعروض العروض لمعروضه وزواله - له مظاهر عرضية - وبالجملة فعدم عرض للمعروض لا يوجب ابهام معروضه.

فان قلت - علی ما ذكرت من اتحاد المنتزع ومنشأ انتزاعه يلزم ان يكون الاثنان والستة والثمانية والعشرة وكل عدد زوج - اربعة لاتحاد الكل فی الزوجية ؟!

قلت - المراد كون الاربعة من احد مصاديق عنوان الزوج العام ولا ينافی كون الاربعة زوجا - كون غيرها ايضا زوجا لان اثبات الشیء لا ينفی ماعداه.

قوله - والا لما كان يختلف بحسب الموارد . . . الی قوله وهذا المعنی لا فرق فيه الاعراض الخ):

ای لو اعتبر فی تفسير العرض كونه ذا وجود وماهية - عارضا لموضوعه لزم ان لا يتخلف وكان شاملا وواردا لجميع موارده وقد عرفت من عوارض الماهية كالزوجية للاربعة انها ثابتة لمعروضها من غير دخالة وجود للعارض والمعروض والتخلف يقضی علی التفسير المشهور للعرض.

و اما اذا فسرنا العرض بانه شأن من شئون معروضه و متحد معه حقيقة و فی التحليل والاعتبار مغاير لمعروضه - مضافا اليه عدم وجوب تقيد المعروض بعرض خاص

كمافى الاعراض الاعتبارية للموضوعات الخارجية كالقيام والركوع والصورالمتوالية من المنوية ... الى الصورة الانسانية وانشئت فقل ان مقوم العرضية عدم الاستقلال- من حيث الحقيقة والوجود- كان هذاالعنوان صادقاعلى جميع الاعراض وهودليل صدق المختاروصحة التشخيص فى المقام.

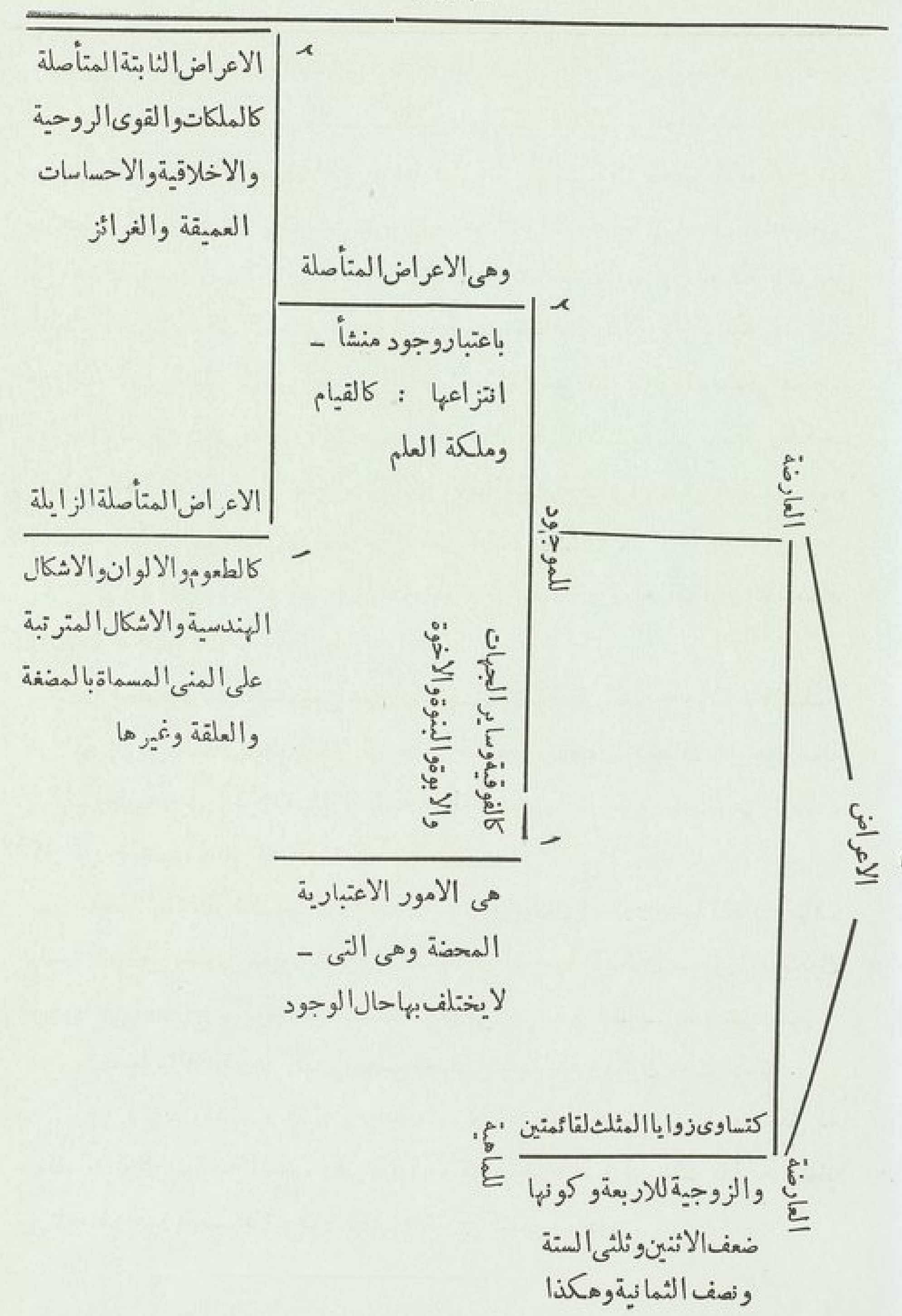
قوله- ككون العلمفى البلدالفلانى فىمثل قولك علمتهفى المكان الفلانى الخ).

التمثيل لعدم تأثير العرض ولزوم بقاءه فى تشخص المعروض فلاينحصر الامر- بالمكان (الاين) بل جميع مقولات الاعراض كذلك فمعرفة زيد فىزمانمعين لايتفاوت حاله اذا عرف فى زمان آخر الى غير ذلكمن الاغراض لانهذه العوارضمن الاحوال العرضية للموضوع كطفيليات الشجرة وقد تزول والموضوع اىالجوهر الحى الموجود باقبحاله حتى فىحالة زوال التشكلات المتوالية لهوالمتبادلة لان مناط تحقق الشخصية وبقائها للانسان الحى الموجود هوجوهر الاشياءالمكتسبةالمعبر عنها بالملكات النفسانية والقوى الروحية الملازمة للانسان.

ولا وجود للنسب الاضافية والروابط المزدوجة فى الاعراض ولاماهية لها الآ باعتبار وجود منشأ انتزاعها لارجاع الكل الى انحاء وجود الجوهر و هو متطور ذاتا ولايقف الىحد من المراتب مادام فى دائرة الامكان - على ما نعلم.

و منه يتضح عدم دخالة الاين والمتى و ساير الالحا قيات فى تقويم الشخصية للجوهر الانسانىهذا . ولاباس بالاشارة الىباقى الاعراض النسبية .

فمنهاالاضافة وهىمن احدى **المقولات** السبعةالنسبية وتمتازعن بقية السبعة بانها النسبة المتكررة اى التى لاتعقل الآ بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها و من معروضها مضافا مشهوريا كماهو المشهورومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغيران تعقلها لايتم الابتعقله بحيث لايتقدم تعقل احد المضافين على الآخر و به يخرج مايكون تعقله مستلزما و مستعقبا لتعقل شيءآخر كالملزومات البينة اللوازم و دخول هذا الفرض فى تعريف الاضافة انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات .


الاعراض
العارضة للموجود
العارضة للماهية
كتساوى زوايا المثلث لقائمتين
والزوجية للاربعة وكونها ضعف الاثنين وثلثى الستة ونصف الثمانية وهكذا
١
كالفوقية وسائر الجهات والابوة والبنوة والاخوة
هى الامور الاعتبارية المحضة وهى التى لا يختلف بها حال الوجود
٢
باعتبار وجود منشأ انتزاعها : كالقيام وملكة العلم
وهى الاعراض المتأصلة
١
الاعراض المتأصلة الزايلة
كالطعوم والالوان والاشكال الهندسية والاشكال المترتبة على المنى المسماة بالمضغة والعلقة وغيرها
٢
الاعراض الثابتة المتأصلة
كالملكات والقوى الروحية والاخلاقية والاحساسات العميقة والغرائز

والتكرر هو معنى وجوب الانعكاس فيها اى يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب – مع قطع النظر عن ساير صفات الاب وهكذا فى طرف الابن و اما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان – لم يكن الانسان مضافاً الى الاب فلا يقال انسان اب فالمعتبر فى الاضافة تكرر النسبة – والنسبتان قد تتوافقان كالاخوة والمجاورة واتكاء كل من اللبنتين على الاخرى المسمى بالدور المعى وقد تتخالفان كالابوة والبنوة الى غير ذلك من الاضافات اللفظية كرأس زيد وذو الرأس، اوعمرو عاشق زيد ، وزيد معشوق عمرو – والاضافة تعرض لكل موجود فالواجب كالاول؛ والجوهر كالاب، والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى و المتى كالاقدم و الاضافة كالاقرب و الوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى و الفعل كالاقطع و الانفعال كالاشد تسخنا .

ثم قالوا ان الاضافة ليس لها وجود مفرد اى المضاف لاماهية له سوى كونه مضافا لاالمجموع المركب .

و الجمهور من المتكلمين على ان لاتحقق للاضافة فى الخارج والالزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حاول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مماله وجود وايضا يلزم عدم تناهى اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ماعداه (١) .

وهذا المقدار كاف فى ان الاضافة ليست موجودة فى الخارج وانما الخارج ظرف لنفسها لانها من شئون وجود الطرفين فكما ان الوجود لايكون موجوداً لا يكون موجودا فى الخارج بوجود آخر – كذلك ما هو من جهاته و خصوصياته و شئونه .

ومنها – الجدة وهى كون الجسم محيطا بما يملكه ويكون تحت سلطته .

من الثوب والبيت و اثاثه وهو عبارة اخرى عن نسبة الجسم الى ماله و يتعلق به فتعلقه به نوع نسبة من النسب وهى قائمة ومتقومة بغيرها – و ان شئت فقل هى نحو من انحاء وجود الجسم فلا وجود لها فى الخارج كنفس الوجود .

---

(١) – شرح المقاصد للتفتازانى بتلخيص وتصرف .

ومنها-الكم اى كيفيته - كنسبة الحلاوة بالعنب والحموضة بالحصرم والملوحة بالملح-فانها كيفيات مختصة بالكميات وليس فى الخارج سوى العنب والحصرم والملح ونحوها من المواد الكمية والانتساب المشهود عند التحليل ليس الا امرا اعتباريا له منشأ انتزاع موجود فى الخارج .

ومنها-الاين و المراد منه النسبة الحاصلة بين المتمكن و المكان فاضافة الجسم و نسبته الى مكانه هى المراد فى المقام و اما ان الاين اى المكان ماهو: هل هو امر اصيل ايضا ام امر اعتبارى لا اصل له او انه عدم صرف أو انه امر موجود وعلى الفرض الاخير هل هو السطح المقعر من الحاوى للجسم او المحدب من الجسم او البعد والفاصل بين اطراف الجسم من طرف الداخل او الفراغ الذى اشغله الجسم بالضرورة او استدلالا كما هو محل الاختلاف بين المتكلمين و الفلاسفة و اختلاف فرقهم وقد اقام كل فريق منهم وجوها لاثبات مدعاه وانكره الآخر باجوبة مرضية عنده. فهو مسئلة اخرى فلسفية لاربط لها بمانحن فيه من ذكر موارد انواع النسب القائمة بالانسان الموجود اوغيره ممايمكن او قيل دخالته فى شخصيته ذاتا او بالعرض و فى المرحلة الثانية من تشخصه ومن هذا البيان تعرف حال .

مقولة المتى اى نسبة الشيء الى زمانه الشاغل له كائنا ما كان نفس الزمان من انه عدم صرف وتوهم محض اوانه امر واقعى له آثار وخواص فالبحث عن نفس الزمان كنفس المكان كما تعرض له الفاضل المحقق: الميرزا صادق آقا التبريزى طاب ثراه فى كتابه فى المقام خروج موضوعى .

و الذى يجب ان يتنبه له فى تقرير هذا الفاضل هو تسامحه فى التعبير حيث يجعل النسب والروابط من الاعراض النسبية- من قبيل الاعدام (الاعتبارات الصرفة)! فيقول تارة فى اثناء البحث عن الاين: ان هوفى نفسه (الاين) ليس غير العدم شيئا! ويقول اخرى فى اثناء بحثه عن المتى و انه امر موهوم فى مقام بيان الامور الاعتبارية ليس (المتى) الآامرا اعتباريا صرفا و ليس هناك شيء غير نفس تلك الحوادث بحيث لوقدر انعدامها لم يبق شيء و لم يعقل غير العدم البحت الخ) !مع ان مراده يجب

ان يكون غيرظاهر تعبيره فى المقام و هوان مرجع الامر الاعتبارى الى العدم البحت فيتو هم من ذلك ان معنى الاعتبار هو الفرض و الخيال الصرف و لا واقعية للمفروض فيكون من قبيل توهم انياب الاغوال و رؤ وس الشياطين و انه **كَسَرابٍ بِقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً** فاذا دنى منه لـم يجد شيئا ـ و هذا من الاشتبا هات و الذ نوب التى لا تغفر-فى باب التحقيق ـ لاسيما بالنسبة الى الطبقةالعاليةمن فحول العلماء المحققين .

و التحقيق كما اشر نا اليه فى مطاوى كلماتنا عند قولنا ان الاعراض متحدة مع معروضهاتحقيقا وهى مغايرةله اعتبارا وتحليلابعكس مافى افراد النوع(المجتمع) فانها واحدة اعتبارا و متعددة تحقيقا ـ ان ليس المراد من اعتبار ية تعدد العـرض مع معروضه ان لاواقعية للعرض اصلابان يكون حيثيته متوقفا و منوطا فقط باعتبار المعتبر! بل التعدد امرواقعى ولكن لخفائه عن انظارالطبقة المتوسطة من المبتدئين يجب اعمال الفكر و التأمل فىحال الموضوع واكتشافهثم الحكم على التعدد فلكونه متوقفا على مراعات تعدده و تفكيك احدهما عن الآخر عبرعنه باعتباريته اذمع قطع النظر عن هذهالدقة والرعاية والتفقد فهمامتحدان وجودا .

فنحن و ان لمنقل بوجود النسب فى الخارج زائدا على وجود متعلقها ومنشأ انتزاعها ولكنناالانحكم بانها معدومة كما هوصريح كلام الفاضل! و كيف تكونعدما صرفا وهى من جهات وجود منشأ انتزاعها كما هومقر بذلك ولكنالتسامح فىالتعبير ان كان ناشئا من المبالغة فى تفهيم الامر فهو مغتفر وقد يكون حسنا و هو من باب التوسع الجائز و الرائج فى الادب العربى فلا تغفل ولاتغتر بظاهر العبارات و الامور ثلاثة:ظاهرومضمر وما ليس بظاهرولامضمر وانما تتفاوت العلماء -درجة-فى فهمماليس بظاهر ولامضمر (كما هو مفاد الحديث الشريف) و كيف لايكون للنسب و الروابط القائمة بين الاشياء- واقعية وقدعبر عنها بالقرب والبعد مثلا فى العرف كما فىآداب المعاشرة المختلفة الآثار- حسب اختلاف طبقات الناس- كالآداب المعتبرة فى البلاط الملكى وتفضيل بعض الاعمال فىمكان خاص على غيره ـ عند الشارع كـالصلاة فى

المسجد ،و كذا. اختصاص بعض الاعمال ببعض الاوقات كالحج اوالصيام واعتباراحكام لهوترتب آثار عليه من الاجر والثواب وغير ذلك من الاعمال من مقولة. **ان يفعل**- من الاعراض النسبية،ومما يقرب العبد من الله ـ التقوى ـ لقوله تعالى« **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**» سورة الحجرات (٤٩) آية (١٣) و ما يدل من الاخبار الواردة على مراتب النية و نوعها من الاجر و الثواب او الحظر و العقاب كالقصد الى المشاهد المشرفة للزيارة او الاقامة اوضرب اليتيم بقصد الايذاء او التربية و هي من الكيفيات النفسانية ومنها قوله تعالى: «**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ** الخ » سورة النساء (٤) آيه (٧) و منها القاعدة العرفية. (الاقرب يمنع الابعد) فى احكام الارث وغيرها من موضوعات الا حكام الشرعية نظيرما مر والعرفية المقررة لدى الشارع كقوله« **اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا**»والقوانين المدنية من احكام الاقامة وترتيب آثار التبعية للدولة على المقيم وعدمها .

اللهم الآن يقال ان مورد كلام هذا المحقق هوالامر التكويني بالنظر الفلسفى الى الاشياء من حيث هى اشياء و هذا و ان كان خروجا عن موضوع البحث و اصله خطاء فلاينافى ما اعتبره الشارع و كل مقنن من الاعتبارات و جعلها موضوعات احكام من قبله و رتب عليه آثارا تكليفية او وضعية جعل عليها آثارا من الثواب والعقاب او الاجر المادى اوحرمانه منه .

اما باب الارث القائم على رعاية درجات الانتساب بين الوارث والمورث المفضى و الحاكى عن درجات اتحادهما الموجب لنوع الاولوية فى الارث وسهامه و ملاحظة بعض الجهات الحياتية ـ فهو موضوع قد يوجب اندراجه فى الا عراض المتأصلة فتأمل جدا .

اضف الى ما ذكران اطلاق الحكم بعدم تفاوت حال المضاف اليه باختلاف الاضافات ـ كما هوصريح بيانه طاب ثراه فيهما فيه فان كثيرا من الاشياء يختلف اثره وعنوانه باختلاف اضافته الى الاشياء او اختلاف الاضافات اليه فالادوية العلاجية قد تكون مضرة بالنسبة الى بعض الاشخاص وبعينها نافعة بالنسبة الى آخر .وقد يكون شخص

واحد نافعا بالنسبة الى اقربائه ومضرا بالنسبة الى غيرهم وهكذا ساير الاشياء والخواص المترتبة عليها فهذه الاضافات ان لم تكن موجبة لاختلاف حالات الشيء فلا اقل من كونها كاشفات عن خصوصيات وجهات مختلفة فيه يظهر كل منها في مورده.

وبالجملة - فلكون ما اعتبره الشارع من العوارض النسبية موضوعات لاحكام و آثار لها - صح ان يقال: ان الاعراض - في اصطلاح القوم - قابلة لقلبها الى ماهيات مستقلة اولا اقل من حمل احكام الماهيات المستقلة عليها بتصرف ممن له حق التصرف كالاوراق النقدية التي تعتبرها الدول او الشركات ذوالشخصية الحقوقية و تبطلها اخرى - حسب مصالحهم - هذا فتامل ما ذكرناه فانه حري بالتدقيق علك تستنبط منه حقايق اخر .

ومنها-الوضع و هو كما قال التفتازاني : هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازات والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غيرذلك الجسم- خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه و هو نسبة فيما بين اجزائه و بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط و المحاط على الاطلاق بالعكس وما محيط و محاط فباعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة و قد يكون بالفعل و كل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه انتهى) .

ومن هذا البيان يتبين ما في كلام الفاضل التبريزي في المقام من ذكرمثال للوضع من الاشتباه اذقال : « فان كون الشخص اباً لآخرو والداله والاخر ابناله ليس الا كون اصله منياً متولدامنه الخ) !

والظاهر ان الابوة والبنوة من موارد الاضافة بخلاف نسبة القيام والانتكاس الى الشخص فانهامن مقولة الوضع .

ومنها - ان يفعل-قال التفتازاني هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن مادام يسخن **وان ينفعل** هو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي

للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر و كالسخونة الحاصلة للماء و الاحتراق الحاصل للثوب و القعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك و كذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احراقا الخ) وقد ظهر من ذلك كله ان الامثلة من الاعراض النسبية المتاصلة و هى من جهات و جود معروضاتها وان الاختلاف و التعدد بين العارض والمعروض ـ اعتبارى و تحليلى ولا دخالة للاعراض فى معروضات ماهياتها بل وانما هى من خصوصيات الوجود التكوينى المادى اى المختص نوعها بعالم الكون والفساد ومن خاصيتها تبدل البعض منها ببعض آخر ـ وفق قانون التغير العرضى والتطور الطولى الموجود فى عالم الطبيعة .

٥ ـ الشخصية

تقصد من هذا الفصل تحديد المعنى العلمى لهذه الكلمة التى بطبعها مرنة وتطلق على مراتب مختلفة من الشخصية فكانها ذات تشكيك و درجات باعتبار افهام طبقات الباحثين فيها .

و الذى يجب الاهتمام به فى المقام هو تشخيص الروابط النفسية و الجسمية وحالاتهما مع الحالات المحسوسة الخاصة لكل فرد واستنباط قواعدها العامة بقدر الاستطاعة

ومن حسن الحظ ان الحالات الخاصة المختلفة لكل فرد ـ مشهودة بالعيان . و كونها معلولات اختلاف تفاعل القوى النفسية ـ كما و كيفا، شدة وضعفا، تقدما وتاخرا الحاصل فى الفواعل ونوع المزاج ـ ايضا معلوم : اى رابطة العلة والمعلول بينهما فى الجملة مسلمة .

وانما الكلام والبحث فى تحقيق خصوصيات كل منهما بالنسبة الى كل فرد وهذا امر عسير ولا مقياس لنا من سنخ القوى النفسية ولا يقاس بالمقاييس المادية لعدم التناسب بينهما وعلى كل حال ـ فما لا يدرك كله لا يترك كله ولا يترك الميسور بالمعسور .

وعليه قد اختلف علماءالنفس - لاسيماحسب ادوار تاريخ الموضوع. فى تحديد المعنى العلمى لكلمة الشخصية ومنشأ هذا الاختلاف قصر نظرالباحث المحدد وحصره التحديد في جهة من معناها دون اخرى - ومن كان ياتى بعده - بحث عنها من جهة اخرى وهكذاجرى وجر"الكلام كلا ما آخريوضح جهة بعد اخرىمن معنى الشخصية وهذه الخطوات المتتالية المستكملة بالنسبة انتهت فى الحال الحاضر مبلغا قريبا من ادراك حقيقتها و لكنها خطوات بسيطة لم تقنعنا للتصديق التام ولا توصلنا الى الغاية وواقعة الامر كحساب"إن اثنين باضافة اثنين يساوى اربعة و لكن الامل وطيد والطريق الى حل كل مشكل ليست بوحيد وللناس فيما يعشقون مذاهب .

فانت ايها القارى المحترم امّا تقنع بماتاك من متخصص علم النفس واما تجتهد لاستنباط الاحسن منه - حسب ذوقك الوقاد وفكرك النقاد .

ولنشر الى التعاريف - حسب ترتيبها التاريخى و كأن اول صورة علمية منها يكون مناسبا لمفهومها المبدئى من كلمة : برسوناليتى الانكليسية (۱) الماخوذة من اللاتينية **پرسونا** (۲) وهوفكرة التمثيل بان يبدوالشخص للغيرعن طريق ماياتيه من حديث وحركات ظاهرية - هوما ياتى :

۱-**الشخصية** - هىالقدرة على التاثيرفىالغيراوالاثرالذى يتركه الشخص فيمن حوله وما يرتبط بذلك قديكون لديه من هيبة ووقار، وكبرياء او تواضع و خضوع و استسلام هذا . (والذى يظهرمن هذا التعريف المظهرى ان المنظور فيه الآثار الظاهرة من الشخص الكاشفة علىالاغلب - عن الصفات و الحالات النفسية المشخصة لهوية الفرد) .

ولاننسى ان الشخصيات المعروفة (تعاريف الشخصية)قد تكون ممتازة باعتبار نظرالرائى والباحث وقد تكون باعتبار مراجعة الفرد الى نفسه وتشخيصه وقدتكون باعتبارنفس الواقع دوناى دخالة خارجة فىتعيينه وذلكلان للنظرالشخصى تاثيراما فىالمنظورفيه-فىمرحلةالتشخيص كالنظرالى جسممختلفالجهات كماو كيفا من جهاته المختلفةفقدتراهابيض وقدتراهاحمراوازرقمثلاوهكذا،طويلاوعريضا،محدبا او مقعرا

(۱) personality (۲) persona

اوالذى عيناه مسلحتان بالمنظرةالحمراء يرى الاشياء حمرا وبالمنظرة الخضراءخضرا و هكذا و الذى بعيد عن المرئى يراه صغيرا او اصغر والذى قريب منه يرى الشيء بعينه كبيرا او اكبرالى درجات كثيرة من الرؤية وهكذا ملاحظة الشخص نفسه وقواه الداخلة فانه لغاية قربه بنفسهالخارج عن الحد قديخفى عليه كثيرمن خصوصيات نفسه وهكذا لشدة انسه بعاداته و اعماله قديخفى عليه قبح بعض ما يرتكبه ناشئا من نوع تفكراته المزدوجة بالخيالات الواهية والاوهام الباطلة .

و لكن النظر الى الواقع و الحقيقة مرحلة يتوقف حصولها للشخص على تصفية النفس من كل المشتهيات النفسية اولا واستعداده الذوقي وتفكراته العميقة والمحيطة بجميع مايمكن له من التفحصات ثانياوله نواح مختلفة منها النظر الى مزاجهالجسمى من حيث الصحة والسقم تارة و تناسب الاعضاء بعضها بعضا اخرى و منها ناحية الوراثة ومنها ناحية البيئة و الفواعل الخارجية فيه كل منها مستقلا او متفاعلا و مختلطا فيه ومنها من جهة السن الحاكى عن نوع التطور الحاصل له ومنها من قبلسوابق حياته فعلا وانفعالا والمراد من ملاحظة نوع البيئة وارتباطه به الاعم من الهيئة الاجتماعية والعواملالطبيعية : ارضية وعلوية .

ومن هذا البيان سوف يتضحضعف اغلب التعاريف اذاقيست بالتعاريفالنهائية ومع الوصفلاتخلوالاخيرةمن شيء من النقص وقريب - مفهوما - من التعريفالسابق قول **(شرمان)(١)** الشخصية :هى السلوك المميز للفرد و كذا - يعتبر بعض العلماء ان الشخصية هيمجردمجموععادات السلوك . قالفالنتين الشخصية:هىمجموع الاستعدادات التى تقوم عليها عادات الفرد .

٢ - الشخصية - قوة اوقوى مركبة تركيبا نفسيا شديد التعقد والامتزاج بحيث لاطريق له الى اكتشاف مالها من خصوصيات وآثاريمكن ان يقوله من هو يائسمن التحليل لنقص فى قواه العاقلة او فتور فى قواه الفاعلة اوانه خارج عن طبقة العلماء خروجا موضوعيا او استعداديا . اذهذه النظرة لاتفيدنا الاعلى وجه رد الفعل لمن هو

(١) sherman

عاشق لكشف الحقايق فيزيده جوعا وعطشا للكشف ومعنى هذه انسداد باب العلم - ولايرتضيه عصر العلم - وفيه تلقين عجز الانسان فى باب علم النفس مغترا بعالم الطبيعة ملتهيا بزخارفها ولايرى الاما يراه الطفل - ومن جد" وجد ومن لج" ولج بشرطها وشروطها اى ادخلوا البيوت من ابوابها .

وعلى هذا القول الواهى نجد فكرة النظر الى الشخصية متوجهة نحو الباطن وما اختفى على اعيننا مستقيما وهى وان كانت احدى الطرق فى البحث عن علم النفس الا انها بوحدتها ناقصة لاتفى باداء المقصود اذ يرجع امرها الى نظر الشخص الى نفسه ومحتوياته الباطنية وقدمر ان للشخصية مظاهر عديدة ولايصح الاكتفاء بمظهر واحد منها وهو الشخص كما يرى نفسه ولا يوصلنا الى معرفة حقيقتها .

والتحقيق ان للشخصية عناوين ثلاثة :

المظاهر - باعتبار دلالتها الناقصة على مافى باطنه النفسى .

و النواحى - وهى مختلفة باعتبار اختلاف الانظار اليه ونوع عناية المبصرين فقد يرى بعض مالايراه الآخر .

والزوايا - باعتبار ماله من خفايا واسرار لاتظهر بالعيون المجردة بل يتوقف كشفها على عدة من القرائن والشواهد وبعد هذه التعاريف ما يأتى .

٣- و هو تعريف اجتماعى - الشخصية : شعور الفرد بقيمته فى المجتمع و مبلغ اهميته فيه ومدى ادراكه لحقوقه و واجباته - يقول **(بودن) (١)** : ان الشخصية : هى تلك الميول الثابتة عند الفرد التى تنتظم عملية التوافق بينه وبين البيئة .

ومعناه توقف قيمة الفرد على تقويم المجتمع وتعيينه ويقول **(ركسرود)**(٢) الشخصية: عبارة عن التوازن بين السمات التى يتقبلها المجتمع - والسمات التى لايتقبلها.

٤ - يقول **البورت** (٣) الشخصية : (ذلك التنظيم الديناميكى الذى يكمن بداخل الفرد والذى ينظم كل الاجهزة النفسية الجسمية التى تملى على الفرد طابعه الخاص

(١) Bouden (٢) Rexroad (٣)Allport

فى التكيف مع بيئة) .

ولايخفى ان فى الامكان ـ الاعتراض على مثل هذا التعريف بان توفيق الفرد افكاره و اعماله لاقتضائات بيئته نقض لشخصيته وتضييع لها وهويدل بأعلى صوته على استقلال مفهومها ومفادها قبال كل شيء وفى كتاب الشخصية والعلاج النفسى للدكتور محمد عماد الدين اسماعيل :

قال **شو ئن** (١) : لوان الناس فى مجتمع من المجتمعات يتصرفون على نمط واحد ويفكر تفكير رجل واحد ويشعرون بنفس الشعور لما كان هناك وجود للشخصية على الاطلاق». و لهذا فان الشخصية عند هذه الطائفة انما تعنى ذلك الجهاز المتكامل او الوحدة الوظيفية الفعالة التى تتألف من العادات والاستعدادات و العواطف والتى تميز فردا من الناس عن غيره من ابناء مجتمعه .

اوهى ذلك المزيج من اشكال السلوك المختلفة التى تصدر عن الفرد والتى تميزه عن ابناء مجتمعه».

اقول- الحق التفصيل فى مجتمعات الناس- انكارا اوتصديقا للشخصية- اذ الذى ينبغى الدقة فيه- هويات افراده والنظر فى كيفية مشاوراتهم ومذاكراتهم اولا و فى نتائجها المتخذة وانه هل مرماهم مرمى واحد بالخصوص من الناس ومن يحكمه كما يرى فى تشكيلات الممالك المستبدة اوالمستعمرة ومايحكمها- فلايكون لكل منهم حرية نظر وفكر مستقل ولاارادة مستقلة نافذة- والظاهر ان هذا هو مورد نظر كل من ينكر الشخصية فى المجتمعات ام المنظور فيه المصالح العامة وفى ضمنها مصالح المجتمع كما هو حال الشركات و البنوك و غير ها من الشخصيات الحقوقية على ما سنحققه فى محلـه .

والدكتور المشار اليه يقول فى محل آخر قبل هذا البيان (فلكى نكون اقدر على التمييز بين تعريف وآخر لابد ان ندرك اولا- الاتجاهات النظرية التى تكمن وراء هذه التعريفات ... ثم قال ثمّة مبدء نظرى قد اصبح متفقا عليه اليوم فيما يتعلق بتعريف

---

(١)schoen

اى ظاهرة من الظواهر التى تخضع للدراسة العلمية ذلك هو المبدء الذى يقرر ان تعريف اى ظاهرة لا يكون مفيدا من الناحية العلمية - مالم يصغ بعبارات (اجرائية) اى بعبارات تسمح بملاحظة الظاهرة و اعادة خلقها لكى تسنى دراستها دراسة تجربية مبنية على الملاحظة والقياس ويسمى هذا النوع من التعريف بالتعريف الاجرائى ... ثم عليه يقول الشخصية: ذلك المفهوم اوذلك الاصطلاح الذى يصف الفرد من حيث هو كل موحد من الاساليب السلوكية والادراكية المعقدة التنظيم التى تميزه عن غيره من الناس وبخاصة فى المواقف الاجتماعية) هذا.

وبالجملة - مامر منا فى المقام من مقولة الشخصية - ناظرا الى جهة مفهومها اللغوى والاصطلاحى ومشيرا الى بعض الاتجاهات النظرية فقط ونحوها مما يمس المقام بالقياس الى - النفس - التى ذكرت فى احدى كلمات الامام عليه السلام القصار على ما تعلم. مضافا اليه ان التعرض لموضوع الشخصية كان امرا اضافيا طفيليا اى التذكر له كان باعتبار شباهته بمبحث عود الارواح - و توضيح ان عود الانسان لا يلزم عود جميع ماله دخالة فى تحقق الشخصية الفردية فى جميع مراتبها - والا فمسئلة الشخصية تحتوى مناهج متعددة عن قرائح ثمينة و اتجاهات متنوعة ومباحث مفصلة وشقوق كثيرة (نظرية وعملية ، سوائية وانحرافية واستعلاجية) .

والبحث عنها - على التفصيل - ينافى الاقتصار الضرورى لموضوع بحثنا - ولذلك اكتفينا بما بيناه ولا يكون الا بمنزلة مقدمة للمسئلة - استغناء بمقالات علماء هذا الفن - لضيق المقام وما مولى من الله التوفيق لتأليف رسالة مستقلة مبسوطة فى الشخصية مستمدا من مساعى علماء الفن الكرام وقرائحهم من جميع النواحى انشاءالله . . .

٦- شخصية بعض الجماعات

(الشخصية الحقوقية)

بعد العلم بان للشخصية الفردية - عموما - حقوقا واحكاما طبيعية ووضعية - نرى جمعيات متشكلة فى انحاء العالم تكون ذات حقوق واحكام - بالقانون الوضعي - كالشركات

والمؤسسات الاتحادية والجمعيات الخيرية باعتبار انها ذوات شخصيات - فهل الشخصية لكل منها شخصية واقعية كواقعية شخصية الفرد من الانسان او انها فرضية مجردة كما كان عليها اكثر العلماء الاقدمين ؟ - حسب بيان الدكتور موسي - جوان - المترجم لمقالاتهم ومقالة فيلسوف الحقوق : ريموند سالەی - المخالف لهم - الى اللغة الفارسية على تفصيل نترجمه فی المقام -

وبما ان تحقيقات هذا الفيلسوف المتوجهة الى ناحية تاريخ هذا الموضوع و تطوراته الحاصلة لها من جهة - و الى النظر العلمي و العلم التطبيقى من جهة اخرى - ادت الى نظرية مقبولة للمتتبعين لفلسفة الحقوق اشتهر بها - لزمنا ان نترجم المقالة بعينها الى اللغة العربية ثم ننظر فيها مما له وعليه من بعض الجهات - تأييدا او ترجيحا لوجه وتفسير آخر وهي :

«ان كل جمعية منظمة لاستيفاء منافع مشروعة تصير او تكون ذات شخصية واقعية ولها احكام وحقوق و آثار قانونية و اساس هذه النظرية كما يأتى :

«قضية تبديل الكثرة بالوحدة (الوحدة فى الكثرة) بالتعمل العقلى ثم العملى - يستلزم تحقق الشخصية لها و عليها تكون النظرية الفرضية فى الشخصية الحقوقية - موهومة وذلك لانا اذا دققنا النظر فى احدى هذه الجمعيات نراها عبارة عن عدد من الافراد اجتمعوا لان يتوافقوا - بعنوان العضوية - فى آرائهم المربوطة باستيفاء منافع لانفسهم او لغيرهم او معا على وجه الاشتراك و كذلك فى توفيق فعاليتهم لاعمالهم كى ينال كل واحد سهمه المقرر او الحاصل له بالاتفاق .

«وهذا المعنى والقصد هو الاساس البدوى و العنوان المنطبق على جمعيتهم فى المرحلة الاولى من التشكيل واما وجود مال مشترك لها فهو واقع فى المرحلة الثانية منه - لان المال فى نظر الشركاء و الاعضاء انما هو وسيلة لفعلية مقاصدهم وتحقيق الجمعية من حيث هى - وحدة ملحوظة فى اقدامهم على وجه التوافق ولذلك ترى بعضا من المؤسسات والنوادى لا مال - مشتركا - لها و ان كان فهو شيء طفيف وعوائدها - ان كانت - فهى انما تكفى للمصارف الضرورية لها ، فالمقصد الاصلى من هذا التأسيس

تبادل الافكار وتوفيق النظر لاعمالهم الفردية لتأمين المقصود المشترك - ورأس المال والاموال المشتركة - وسيلة ثانوية وتبعية لما اتفقوا عليه .

وهذا التوافق والاتحاد فى الفكر والاتزان فى العمل للافراد قد تبدل بمفهوم الشخصية و قد ارتضى به العرف العام و الطبقات العالية تحت اصول و نظام مختص بها و هذا التوافق و التوازن انما يستتبع سعيا متواصلا وراء تثبيت منافع الافراد و مصالح الاعضاء ·

«وكما للفرد اعمال فله حقوق كذلك الشركة ونظائرها ولاجل ان ندرك واقعية الاشتراك والتجمع ينبغى التوجه الى جهتى الامر: جهة تعددحقوق الافراد وكثرتها - وجهة الوحدة المتشكلة للمقصد الجمعى . و التوافق و التوازن -- متضمن لهذه الحقيقة ومنه يظهر العنصران الاساسيان : تجمعهم مشتركين للانتفاع به ، ووحدتهم فى المقصد وفى العمل و فى المنافع ولنا ان نعبرعن هذه الوحدة بالوحدة فى الحقوق والوحدة فى المال فهذان العنصران فى تثبيت الشخصية الحقوقية شرط واقعى ولايمكن غمض النظر عن احدهما كما لا يمكن اسقاط احدهما لا جل الآخر فاذا قدمنا مفهوم التجمع و التعدد على مفهوم الوحدة اوبالعكس فقداسقطنا الواقعية وكان بعدها التضاد فى الاتفاقات والوقايع الخارجة -

و معنى فرضية الشخصية ان فردية كل من الاعضاء زايلة وقد حلت محلها فرضية موهومة !ومن الواضح ان اعضاء الشركة بالنسبة الى الحقوق المالية ذووحقوق واقعية»

اقول اى كل بنسبة سهامه -وليس هذا التوزيع المتفاوت الا باعتبار حفظ فردية كل منهم وفيما قرره المترجم مترجما لكلام «ريموند ساله‌ى » عندى نظر اذ هذه النظرية اى نظرية واقعية الشخصية الحقوقية - و ان كانت بالنظر الى موافقة العرف وعلماء الحقوق - صحيحة و لكن مسئلة تشريح الموضوع ومعنى الوحدة فى الكثرة تحتاج الى بيان ابسط و وجوه الامر ان المتصور فيها ابتداءا نظريتان: **الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة.**

فالاولى- كوحدة الافراد فى النوع - فالكثرة سابقة وجودا وحسا على الوحدة

وانما الوحدة بينها امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج - و ان كان الكلى الطبيعى فى الخارج- وانما الخارج ظرف لوجود منشأ انتزاع الوحدة ولهذهالوحدة المنتزعة قدتكون آثار ذهنية كنوع الانسان وهى من المعقولات الثانية اذ كما يكون متعلقها وموضوعها- امرا اعتباريا فكذلك مايترتب عليه وتكون مورد بحث الفلاسفة وجودا و ماهية من عوارض الوجود و الماهية فتكون له احكاموآثار اعتبارية-وهذهالنظرية- بعد هذا التوضيح - لاتنطبق على مانحن فيه وهو كون الشخصيات الحقوقية شخصيات واقعية اىلايصح ان تكون الوحدة الاعتباريةمناطالشخصية الواقعيةوروحهابالضرورة

والثانية- كتواردالحدود(من الماهياتوخصوصياتها)على الوجود وهىالصادقة و المنطبقة على الشخصية الحقوقية باعتبار الكثرة وتفسيرها الى وحدة اوسع دائرة من وحدة الفرد لكون تعاهدهم وتوافقهم على التعاضد- وهو امر واقعى - سبباوموجبا لوحدة واقعية تترتب عليها آثارهاواحكامها والوحدة الواقعية تساوقالشخصيةالمسماة بالشخصية الحقوقيةفلها نظم واحكام وحقوق مدنية وان كانت الكثرة من حيثهى- من الاعراض والعوارض ولكن تبانى الافراد علىهذاالتعاقد بالتعاضد جعلهامراواقعيا والاصل الواقعى فيها-الكثرة الناشئةمن تعدد الافراد وهى امرواقعى-والتجمع باعتباره- امرا وحدانيا فى تشييد امرهم للمعتبرين ارادوا به فعلية ماهوراجع اليهممن الآثار الاختيارية- يجعله امرا واقعيا- ومعنى الواقعية انها لاتزول بفرض فارض واعتبار معتبر و كما ان بقاءالافرادبيقاء وجودها خارجا- وفقالعواملالطبيعية-مندون دخالةللاعتبار فى بقائها وعدمها - كذلك تعاضد افراد جماعة على اعمال خاصة اختيـارية مشروعة يستلزم بقاء هذا الاشتراك والاتحاد الاختيارى ماداموا باقين على ذلك فيكون امـرا واقعيا نعم يمتنع عكسه بانيفرض الامرالواقعى امرا اعتباريا صرفاومنمواردالتصرف ومراتبه المرودة فىواقعية شىء - جعلها فى رديف امراعتبارى وعليه لامعنى لجعلهما فىعرض واحد - كما هو ظاهر قول المترجم - نعم تصح تقوية الامر الاعتبارى مرتبة توازى الامر الواقعى ومنشرط القبول والاتباع ان يكونهذا الاعتبار وتقويته-ناشئا ممنله الامر والصلاحية كالعرف او القانون - وتكون النتيجة(ح) من حيث ترتب

الاثرمع الفرض الاول (**واقعية الشيء**) واحدة فالكلام انما هوفى كيفية النظرواعتبار المعتبر ممن يصح منه ذلك ومن لايصح منه وتبعه صحة ترتب الاثار عليهوعدمها.

ثم قال المترجم فى ترجمة مقالة«ريموند سالهى»فى بيان رد نظرية الفرضيةفى الشخصية الحقوقية«ان ماذكرنا سابقا بشأن الشخصية الحقوقية فهو شامل لمفهوم الهيئة الاجتماعية والدولة- ان بعض العلماء تصوروا ان الهيئة الاجتماعية ذات وحدة تامة منفصلةوممتازة عن الشخصيات الفرديةومعناه ان الهيئة الاجتماعية اوالدولة شيء واحد فى الواقع ولاقيمة ولااعتبار لافرادها اصلا بحيث اذابحث عن الدولةمثلاوعن عقلية تلك الهيئة لايبقى محل للبحث عن حقوق افرادها والوسائل اللازمة لتأمينها ومحافظتهافلا يرى فى هذا الحال سوى موجود وهمىوفرضى!

«ولهذه الجهة اذاانتصب احد من ناحية الهيئة لاشغال مقام فهوباسم الهيئة او الدولة .فاعل لمايشاء وباعتباره ممثلا للدولة- يتصور انفسه حقوقا لاحدلها ولاحصر ! وعليه فلانسبة لهذه الشخصية الوهمية والمجردة - وساير الناس سوى نسبة المتبوعية و التابعية الصرفةوبعبارةاخرى تظهر مغايرة بينة بين الهيئةالحاكمةوالجماعةالمحكومة- والواقعيةالتى لاتنكر فى هذاالمقام هى المجانسة والتعاضدو كون الهيئةالحاكمة-منتخبة من الملة المعبرعنها بحكومة الافراد على الافراد اوحكومة الملة على الملة .

نظرية الفرضية فى الشخصية الحقوقية -نظرية مطلقة ومثل هذه العقيدة انما نشأ حينما كان الاستبداد فى السلطنة مستقرا كما عن لوئى الرابع عشر حيث قال **«انا الهيئة الاجتماعية»** فقد حصر كلى الحقوق فى نفسه ولنفسهوالنظرية الفرضية راجع فى الواقع الى الحقوق العامةوالسياسية لاالحقوق الخصوصية والمدنية وعليه فقد استبطنت الحقوق العامةوالسياسية-وراءمفاهيم الحقوق الخاصة؟

والحقيقة والواقعية غيرذلك :

فالواقعية الشاملة لهذا الموضوع ذات عنوانين ومن الواجب التوافق والتوازن بينهما- احدهما الكثرة والاخر -الوحدة فالنظريةالفرضية فى الشخصيةالحقوقيةتركت احدهما وهومفهوم الكثرة والتعدد وراءظهرها وحافظت على الوحدة فقط»

«في النظرية الفرضية هكذا استدلوا عليها بان موجودية الحقوق تتوقف على ذى الحقوق و لابد لذى الحقوق من ارادة و اختيار و بما ان الشخص المعنوى على الوصف المزبور لا وجود له فى الخارج فلايمكن تصور واحد كذائى فى الخارج و لايترتب على هذا الفرض ـ ثبوت حقوق اصلا اللهم الا اذا وضع المقنن قانونا او الدولة الحاكمة حكما لاعتبار امر مجرد وهمى شخصيا له او بحكم الفرد الفرد المتشخص فالحياة الحقوقية ـ متوقفة على القانون او الحكومة وهو الصالح لهذا الوضع و لكن نتيجة هذا الوضع ـ جعل المحدودية لكل اعمال الافراد ومقاصدهم بل وللهيئات الاجتماعية ايضا مما يحرمهم من مطلق الحرية لان الوضع المذكور من حقوق المجتمع و هو لايضع حقا الا اذا عاد اليه فى المآل .

«وعليه فالعلماء وقعوا امام امرين وتمكنوا من التوفيق وايجاد ارتباط بينهما:

احدهما رعاية مفهوم الفرديات قبال الحقوق فيجعلون الفرد منحصرا عنوانا لكل حق من الحقوق ـ وفق المقررات الموضوعة وقوانين المنطق ومصالح الامة ـ

والاخر ـ رعاية مفهوم الوحدة الصنفية والجمعية التى تساوق الوحدة فى المال و المنافع وحقوق الجمعية . لابد لهم من ترجيح احد امرين و الذى يبدوا فى النظر عدم الجمع بين وضع الحقوق متعلقة بالوحدة والكثرة معا .

ولكن من حسن الحظ امكان توحيد المقاصد و الاعمال والمال والمنافع ـ و عليه يسهل الامر وينحل المشكل كما اشرنا اليه .

المقصد من الحقوق :

يمكن تحليل الفرضية فى الشخصية الحقوقية الى جهات ثلاثة :

١ ـ يجب ان يكون ذو الحقوق (فى الشركات و نحوها) امرا اضافيا على المنتفعين واقعا (باعتبار فردية اعضاء الشركة) وذلك لانه لو فرض وجود المنتفع منحصرا باعضاء الشركة لما كان لموجودية عنوان الشركة معنى .

٢ ـ تصور الحقوق او المال ـ منوط ومتوقف على وجود ذى الحقوق (وعليه يجب فرض شخصية حقوقية لذلك للشركة .

٣ - لو كان ذوالحقوق - فاقدالارادة والانتباه - لايتحقق له الشخصيةالواقعية - وكل هذه الوجوه ينافى المفهوم الصحيح لكلمة الحقوق - و كأن القائلين بفرضية الشخصية الحقوقية - تصوروا ان **الحقوق** -عبارةعن الاستعدادوالقوة الذاتيةوالعوارض النفسانية ومايلحق بها وان علة حدوث الحقوق فى الداخل الذاتى هوالحرية والاختيار الداخلى . و انهم مزجوا امرين : **احدهما** مقام العمل و التصدى للحقوق **والاخر**- الانتفاع والتعلق بها - و من المعلوم ان مقام العمل والتصدى للحقوق . يستلزم الاختيار والاهلية لكن الواجب ان يستعلم ان الحقوق - لمن يكون واى شخص يمكنه الانتفاع بها اوان المقصود ماهو ؟

من المعلوم ان الاطفال والمحجورين والمجانين ينتفعون من الحقوق من دون تصديهم للاستيفاء بذلك . قد يمكن ان يقال ان تعلق الحقوق بالطفل باعتبار اختياره ورشده فى المستقبل او ان المجنون ذواختيار عند افاقته وصحته فى المستقبل - و من المعلوم ان الانسان مادام حيا تكون الحقوق له - حفظا لحياته ضروريا .

«فحياة الانسان هى التى يجب ان تدوم وليس مناط الحقوق فقط اختياره و ارادته فليست الحقوق - مظهر الاختيار الانسان و حريته بل هى وسيلة لتأمين الحياة ومكملة لها .

الحقوق عبارة عن الرابطة التى غايتها نموالانسان و رشده والمحافظة عليه - و ذوالحقوق هو الذى كانت محافظة حياته - منظورا فيها - الحقوق التى تتصور للمؤسسات العمومية والدولية - ليست حقوقا من ناحية اختيارات فردية حادثة من باطن الانسان و ذاته فى وجود العاملين و ذوى الحكومات . ليس كل فرد من الانسان بعنوان انه مختار وحر - ذا حقوق يلزم بموجبه ان يأمر و يتحكم على الغير اذالعاملون و المستخدمون فى الخدمات العامة انما يستوفون حقوقهم قبال الوظائف التى تعهدوا بالاتيان بها وعليه فمفهوم الوظيفة - مستتر فى باطن الحق والحقوق (فالحقوق روحها العمل المطلوب)

«**الحقوق** وسيلة فقط قداقترنت فى هذه الدنيا مع الوظيفة انطباقا متلازما وهذه

الوظيفة هى المعبر عنها بالاختيار و القدرة وانما القانون يعين طريق الاختيار وموارد اعمال القدرة .

«من هذا البيان لايتوهم ان الحقوق -- مولودة القانون بل القانون ينساق وراء الحقوق ويراعيها ويحترمها رعاية الغرض والعلة الغائية (فهو طبقا للاصول - يعطى الاختيار والقدرة تأمينا لها وحفظا لها) .

وبعبارة اخرى وضع القانون للرابطة الغائية وليس سببا وعلة لايجاد الحقوق . وبالجملة - فالمنظور فيه منافع الانسان وعلاقته بالحياة وعليه .-

«فالحقوق عبارة عن الاختيار والقدرة للانسان المنظور فيه - الوصول الى الغاية المطلوبة .

وهذا الاختيار والقدرة يمكن ان يتظاهر على ثلاثة انواع من الوظائف :

احدها - المنافع الفردى **و الثانى** - المنافع الصنفى **و الثالث** - المنافع العامة .

فمن الاول - ظهرت الحقوق الفردية **و من الثانى** - الحقوق الصنفية **ومن الثالث** - الحقوق العامة والسياسية .

«**الواقعية فى الشخصية الحقوقية** - فالذى نتعرض له فى المقام هو حقوق الجمعية القائمة بجماعة متشكلة او الا شخاص الذين اجتمعوا للانتفاع بامر دقق النظر اليه . والذى يسلم موجودية هذه الحقوق الجمعية - العلاقات الخاصة والمنافع التى توجه افراد تلك الجماعة المتشكلة اليها . هذه الحقوق قد تحققت لتوحيد المقصد . الحريات الانسانية و الارادات الانسانية و الفرديات الانسانية كلها و اقعة فى انتهاء هذه الغاية المتحدة و اساسها و فى او ساطها و سبيلها المتصل - احتلت و تخللت فرديات اداريه . لاجل فعلية تلك المنافع الغائية والمقاصد الفردية - تعينت اختيارات للا فراد ولكن فى ابتداء هذه السلسلة - معمل عضوى يحقق الارادة الاصلية فتتظاهر به و هذا المعمل العضوى قد جمع فى نفسه صفات الشخصية و مشخصاتها له ارادة تهدى وتعطى الدستور اللازم و فى استخدامه ارادات ادارية تؤدى الوظائف العائدة اليها . الغاية و المقصد لهذا العمل المركزى العضوى - منافع الافراد الخاصة

وهذا المقصد يتحقق توسط الارادة التى تشكل المعمل فى ابتداء الامر وبمعونة الارادات المستعقبة للاقدام والعمل - يتحقق ذاك المقصد .

«على هذا فالحقوق بالنظر الى المبدئية والظهور - عبارة عن القدرة و الاختيار الذين لاجل تحقق الحرية والنيل الى المنافع الفردية قدتحققتا . فلينظر هل الاختيار وهذه الحقوق بمن يتعلق ؟ لاشك فى تعلقه بمعمل عضوى وجماعة متجمعة متعينة الذى لاجل فعلية الحقوق و التصدى لهاقد تشكل و بالتالى قد تعلق بهيئة مجتمعة التى استعدت لاجل فعلية المقصد المشترك توسط اعضاء واجزاء لها وبهذا النظر كان من العبث فرض فرد مستقل منحاز عن هذه الهيئة ليمكنه بان يكون ذا حقوق بالنسبة الى الحقوق الجمعى. فرض مثل هذا الفرد غير الواقعى وتصوره منعزلا عن هيئة المجتمع- امر زائد وبلافائدة .

هذه الفرضية قد نشأت من مفهوم مجرد فلسفى وتنافى واقعيات الحياة .

«**الحقوق** بمفهومها الواقعى عبارة عن الاختيار والقدرة التى تحققت لتأمين المنافع الفردية اوالجمعية وهذا الاختيار يمكنه ان يتعلق بهيئة المجتمع على شرط ان يكون تشكلها بحيث يتمكن ويقتدر على ان يحقق ما اراده افرادها من القوة الى الفعلية ويكون حايز الكل مايحتاجه من الاسباب ووسائل الاجرائيات .

هذا النوع من التجهيزات التى ظهرت بحالة المتشكل والمتجمعة الحية-وقابل للرؤية ولكل احدان يعرفه هوعبارة عن تأسيس حقوقى وواقعية لاتتوقف موجوديتها على قانون - هوقد تحقق من اشتراك فعالية الافرادوقد تبدلت حقوق الافراد المنتفعين الى حقوق مشتركة اجتماعية . و ليس من الضرورى دخالة الهيئة الاجتماعية او الحكومة والدولة فى تشكيلها حتى توجد لها حياة بل حياتها الجمعية قد تحققت و تضمنت من عناصر الحياة الفردية هذه العناصر هى المواد الاولية لحياتها من غير احتياجها الى لطف وعطوفة من المقنن ولا الى مداخلة القانون فيها - واهليتها وصلاحيتها من اهلية الافراد - وهى من امتزاج الفعاليات الفردية-حاصلة .

«على هذا فمن عديم الفائدة فرض موجود فلسفى لا فادة تجسم شخصية

حقوقية لموضوع البحث ! ليتصور للهيئة المشتركة والمتجمعة ـ روح وفكر فتكون ذات حقوق !

هذه الفرضية نشأت عن التمايل و الاعتقاد بالنفوذ و القدرة المطلقة للحكومة المركزية . و هى تخفى الواقعية عن الانظار و هى تنا فى المقتضيات الاجتماعية وحرية الافراد .

« وهناك نظرية جديدة تصدت تنكراساس الحقوق الداخلية الذاتية وبموجبها تكون موجودية الهيئة الاجتماعية فقط ـ منوطة بالروابط الضرورية و الارتباطات الاجتماعية الحادثة بها فالحقوق عليه انما حصلت من الارتباط الخارجى بين الافراد! هذه النظرية ابعدت عن النظر ساير الواقعيات الحقوقية . هذه الواقعيات لم توجد منحصرا من المواد والعناصر الخارجية بل هناك ارتباطات ذهنية تدرك بالتفكر و لها دخل فى ايجاد الحقوق» .

«المفهوم الذهنى فى الشخصية الحقوقية :»

مفهوم الشخصية فى المقايسة وتطبيقهامع الفرديات من الانسان ـ واقعية حقوقية وليست واقعية طبيعية ومن هذه الجهة لايمكنه استيفائهافى الاستقلال عن بعض المفاهيم الذهنية . الواقعية الحقوقية تشتمل على رابطة مستقرة بين خارجية و ادراك ذهنى و بين الامور الطبيعية بعض ارتباطات لا دخل لادراك الفكر فيه كما قال **منتسكيو** : (فى طبيعة الاشياء روابط نشأت وتشكلت عنها القوانين)

«وعند ما نظرنا الى القواعد العمومية نرى الضمير وجدانا هو الذى يقرر تلك الروابط و لاوجود لها فى الطبيعة الخارجية و الداخلية ـ الفكر هو الذى يوجدها و يجعلها ذاوجود ولكن لا على سبيل العبث والشهوة بل تحت تأثير معلومات بدوية الناشئة من العقل والضمير الانسانى حتى ان فى الطبيعة لايوجد مايكون له مستقيما وبدون سبب ـ رابطة مع الحقوق .هذه الرابطة هى مخلوقة الفكر و متعلقة بمفهوم قائم بنظر انسان اوهيئة اجتماعية من عنوان الحقوق».

« على هذا متى يأتي البحث عن الشخص الواقعى لم يكن من الشخصية الطبيعية

الخارجيةشيء مذكور كما علم فى التاريخ ان بعض افراد الانسان كالعبيد كانوا فاقدى الشخصية - كما ان بعض قوانين العصر الحاضر - جعل بعض الاشخاص محرومين من الحقوق المدنية فهم فى موت مدنى.

«العناصر الثلاثة فى الشخصية الحقوقية :»

اذا نحن قلنا ان للفرد من الانسان شخصية واقعية -ليس معناه انا نعتقد بان الشخصية الحقوقية- مقتبسة من ذات الطبيعة بل المنظور ان افراد الانسان لان تكون ذات حقوق- محتاج الى حد كثير بحيث نتخيل تشابه مفهوم الشخصية مع مفهوم الفردية والموجودية واتحادهما-

كوهلر- العالم الالمانى اعتقد مسطورا فى كتابه فى **الحقوق المدنية**: لو كان من عادة الانسان ان يقرر للحماية ومحافظة بعض الحيوانات - بعض الحقوق بشأنها - كانت الحيوانات ذات شخصيات حقوقية وهذه العقيدة وان لم تكن صحيحة اذ فى هذه الصورة لزم الاعتقاد بالوقفة او التنبه فى هذا العمل الراجع الى الحيوانات اذ بالتقادم يصير المقصد و العلاقة و الانتفاع فيه ذاقيمة و اعتبار اجتماعى . ولكن المنظور من ذكره - توضيح المطلب لكى يعلم ان فى كل شخصية حقوقية- عنصرا ينشأ من الذهن والفكر الانسانى .

«من كل ما بينا يتضح ان مفهوم الواقعية بالنسبة الى الشخص الانسانى- مركب من ثلاثة عناصر - و هذه العناصر ايضا تطابق مع شروط موجودية الحقوق الداخلية الذاتية .

والاول منها العنصر المادى الخارجى الذاتى مرتبط ومتصل بعمل جهاز عضوى وله ان ينتفع من الحقوق الداخلية الذاتية . هذه الحقوق عبارة عن اختيار و قدرة صادر عن الداخل الذاتى وله تأثير فى خارجه وعلته الابتدائية فى العمل: الطلب والارادة وتظاهر هذا العنصر فى الفرد الانسانى اكثر .هو يريد و يشتغل بالعمل و من حيث الطبيعة ذو اعضاء بموجبها يقتدر التصرف فى الاشياء وينتفع بها. اما هذا العنصر بوجدته عامل خشن من غير لجام . ولاجل ان يتجلى بصورة حقوقية ويعد شخصا حقوقيا يلزمه

فى معيته وجود عنصر ذهنى حتى تكون ارادته مستعدة للادراك فيدرك حقوقه و يقدر على تشخيص اعماله وتعيين ما لها من الحسن والقبح وغيرهما .

«حرية الانسان واختياره انما تقتضى الاحترام و الرعاية اذا انتبه على حقوق نفسه وهذا النحو من الارادة **هو العنصر الثانوى** للشخصية الحقوقية ـ الا ان الانسان الموجود بمجرد ان كان مستعدا للعمل والارادة فقط لا تتحقق فيه ـ الاهلية الحقوقية بل الازم ان يكون ذا اثر مطلوب اجتماعى ليقتضى رعاية احترامه من قبل المجتمع. اذ الغاية من الحقوق ما يستعلم من الظاهر الاجتماعى من العلامات على هذا ومن هذه الجهة يجب على الشخص الحقوقى ان يكون وضعه وعمله موافقا و متناسبا لمقتضيات الهيئات الاجتماعية وحياتها ويكون وجوده عضوا للمجتمع فيحترم الافراد والمجتمع و التزامه باحترام الحقوق متى كان جميعا صار التجمع و التشكل الاجتماعى ـ متحققا به ـ.

بناء على هذا انما يكون افراد ذات شخصيات حقوقية اذا كانوا ذوات قيم اجتماعية ـ و الى هذا السر من التقويم الاجتماعى ينظر القانون ويحكم بان الطفل ذو شخصية حقوقية مع انه فاقد الاختيار و الحرية و الارادة المستقلة و الشعور. تحكم المدنية الحاضرة بان الفرد الانسانى لكونه انسانا فهو ذو شخصية حقوقية وذو العناصر الثلاثة المذكورة اعلاه:

الاولـ معمل مجهز حى يمكنه الاختيار والقدرة فى موقع العمل والفعالية .

الثانىـ ذو ارادة مستقلة ومختار فى تصديه لعمله المختار.

الثالث ـ يمكنه تطبيق مقاصده الفردية و توفيقها مع المنافع الجمعى للهيئة الاجتماعية .

بعبارة اخرى: الاول هو العنصر الخارجى الذاتى.

الثانى هو العنصر الداخلى الذاتى.

الثالث العنصر الاجتماعى.

ففى اى محل واى مؤسس حقوقى ـ اجتمع فيه الثلاثة المعهودة ـ فهنا الشخصية الواقعية

مرتكزة ومستعدة لثبوت الحقوق.

« الشخصية الحقوقية في الوقف »

ما ذكره «ريموند سالهى» من المطالب بشأن موضوع الشخصية الحقوقية -متنوع الى الغاية ولايقتضى ذكره المقام . هذا العالم وجه نظره الى كل من انواع الشخصيات كالشركات و الاجتماعات و الاتحاديات و النوادى و المؤسسات الوقفية - بالنظر العلمى والحقوقى و كذلك وجّه نظره اليها من حيث التطورات التاريخية و جعلها مورد المطالعة و الدقة و فى تطبيق كل منها لنظريته استنبط نتائج و منها ما هو الى الاوقاف فتصدى للتوضيح و قال « نظر الواقف فى اعطاء سنده الوقفى فى رقعته الوقفية وتعيين المقصد والمنظور من الوقف و انتخاب المتولى كله عبارة عن ارادة اوجبت نوعا من حقوق خاصة» فالمتولون و الهيئة المديرة فيه قد استخدموا للعمل بمقتضيات الوقف و تحقيق مقصد الواقف و منظوره. ومن المعلوم ان نظر الواقف ومقصده يجب ان يكون مفيدا اوذا قيمة اجتماعية. اما اذا كان الموقوف عليهم غير محصورين وغير معلومين فلاجل تشخيص المنتفع وذى الحقوق يجب جعل مسائل مختلفة -موردا للتحقيق. وعليه صارت نظرية -برنيز - فى القسم الراجع الى المالكية التخصيصية- صحيحة فى هذا الموضوع بما ان ارادة الواقف معطلة ومفقودة وفى الحال الحاضر لاتظاهر لها ينبغى ان لايعد عاملا اصليا . ان تصور تأثير مثل هذه الارادة الراكدة- يلازم ويسبب عدم حركة الوقف و هو ينافى قاعدة التطور فى الاوقاف .

بل يجب ان يكون منظور الواقف - ملائما وموافقا للاوضاع و الاحوال الحادثة منطبقا لمقتضيات العصر و الزمان اذا كان الواقف قد عين مقصده و منظوره فى رقعته الوقفية فلم يستطع الاطلاع والوقوف على طريقة العمل والوسائل المتناسبة فى الازمنة الآتية على الوجه الصحيح . بل ابتكار هذا الامر راجع الى المتولين و ناظرى الوقف . فى الاوقاف كالشركات تكون دائما - ارادة موجودة حاضرة وفعالة ومنظورها -فعلية مقصد الوقف وتحققه».

ثم يقول المترجم الفارسى (جوان) ان افكار- ريموند سالهى - وسيعة النطاق

وهو معتقد بالتطور فى كل محل يرى الواقعيات الاجتماعية تشمل الاضداد وتحتويها و لكن فى عالم الحقوق تتوافق و تتوازن و فيه تتبدل الكثرة بالوحدة والتضاد بالتوافق والتلائم . كما ان فى الهيئة الاجتماعية باعتبار اثر وجود الحقوق . تتحد منافع الافراد وتتكون المنافع الجمعى فى محل واحد كما ان فى القوانين تتلائم الحرية الفردية مع الحرية الجمعية . وذو الحقوق من تكون اختياراته و قدرته ـ تتناسب مع مقتضيات المجتمع . الشخصية المعنوية فى كل تأسيس حقوقى انما تتحقق متى اندمجت الكثرة فى المنافع الفردية فى وحدة المقصد الجمعى . بالتالى ان الحقوق فى نظر «ساله ى » نظم قد انتظم به التمايلات و الاحساسات الفردية و الشخصية مع الوظيفة الجسمية و توازنت فيها . الحقوق عند هذا العالم ـ عبارة عن رابطة ذهنية و مفهوم ذهنى قد استقرت بين الفرد والموضوعات الخارجية ومن هذه الجهة يكون نظره موافقا لافكار المكتب الحقوقى فى اصالة الواقع . انتهى مقالة ريموند ساله ى ـ وفق ترجمة الدكتور موسى ـ جوان ـ الى اللغة الفارسية .

و فيما نقلناه من المترجم الفارسى فى المقام ـ عنـدى نظر و تفصيل البحث مذكور فى كتابى : الحق والحكم باللغة الفارسية ولكن كل مالايقال لامرما ـ لاتترك الاشارة اليه اما من طريق الشرح والتعليل واما من ناحية الجرح والتعديل و عليه فمجمل الكلام ان **الحق** ـ الذى هو عنوان حاك عن مزية لذيه ـ بوجه ما ـ كتقدمه على غيره بـالاختصاص او التفضل او الانتفاع بشىء مـا من جهة او اكثر المستلزم لاحترام الغير اياه ـ يكون فى المرحلة الاولى من خواص **الحكم** والحاكم على الاطلاق ـ فى الشريعة الاسلامية ـ خالق الخلائق اجمعين بجميع مالها من الخواص و الآثار سواء استنبطه البشر واستخرج منه قواعد تكوينية من القوى الطبيعية كالجاذبية و التشعشع و الحركة الكونية العامة و التطور و الانقلاب و غيرها ام لم يتوفق و لم يتفوق الى الآن الى كشفه من اسرار الخلقة . ولاشك ان كلامنها حكم الهى و قاعدة اقتضائية و ربما ينحل كل منها الى عوامل طبيعية سابقة على مؤثرات صناعية متفرعة و مترتبة عليها ـ والحكم لله الواحد القهار .

ومن متفرعاتها استفادة البشرمنها - و فق القوانين العقلية و الاحكام الفكرية الثابتة فى عالم الخلقة - ثبوتا نسبيا - اذالبشرخاق ذاشخصية مستقلة حرة له الارادة والعمل منفردا ومجتمعا.

وعلى هذا التقريب حدث حق وحقوق بين جماعات البشر المستلزمة لحدوث حقوقية شخصية فردية حفظا لهيئة المجتمع وانتظام الجامعة البشرية - والفرد الانسانى وان تقدم وجودا على الجماعة و المجتمع و لكن حقوقه مولودة حقوق الجامعة و لاينافى تأخر حق الفرد عن الجماعة و الجامعات - امكن علم الفرد الاول من نوع الانسان - فى اول الخلقة - على ذلك قبل وجود غيره بالالهام و الوحى و نورالضمير كما يشير اليه قوله تعالى «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» . الاية» سورة البقرة آية (٣١) - اذمعنى الحق الاستفادة المشروعة مما يفيده ولكن بما ان العالم - عالم التزاحم - بتعدد العوامل المفيدة المختلفة أولاوتمنيات افراد البشرمن الاستفادة مما لاحد لها ثانيا . و على فرض هذه الحالة كماهى - لزم اختلال نظام المجتمع و فنائه .

لذا -- كان من الواجب -- عقلا تحديد تمنيات الافراد -- و فق العدالة و الانصاف. وهذاهوشأن المجتمع بتوافقهم على التصميمات اللازمة اما باشخاصهم -فردا فردا - وهذا غيرميسورعادة - واما بانتخابهم افرادا ممتازة بدرايتهم للحل و العقد - وعليه فحقوق الافراد ناشئة من قبل الجماعات والمجتمعات فهى متاخرة عن حقوق كل مجتمع وجودا -

وهذا التقريب المنطقى ينبهنا الى ماقررو ثبت و تقررمن شارع الاسلام بقوله «النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» اذبين به مرتبة عالية من حقوق البشرومالكيته - اقتضائا - هى مرتبة التسليط على ماناله من الطرق المشروعة المقررة من ناحية المجتمع والمبتكرة فى البيان من أكمل افراده - مرشدا و هاديا له و لافراده و هو الذى يرى بنورالحق روحيات البشرو اقتضائاتها فيضع بقدرة منطقه و ذهنه - مرآتا لرؤية الحق والحقائق - قوانين مرتبطة الاجزاء متماسكها تدورحول دائرة العدل والانصاف والتفضل العام .

والذى يؤيده التحقيق ان الحق يعرض للجامعة البشرية بعد وقوعها محكومة للقوانين الكونية ثم الافراد المتشخصة بشخصيات مختصة وممتازة كذلك - فالحقوق باسرها مولودة الحكم التكوينى بجميع شئونه وموارده - و يؤيد ماذكرناه - تعريف الحقوق من بعض المحققين من متاخرى علماء الحقوق بقوله : « الحقوق عبارة عن مجموعة من القواعد والمقررات وضعت للزوم حفظ النظم والروابط الاجتماعية» فكل افراد البشر باعتبارهم ذوحياة اجتماعية - موظفون برعاية تلك المقررات وصحة اجرائها مضمونة من قبل الهيئة الحاكمة اوالذى قام مقامها وهوالنبى المبلغ الناظر الى قلوب عباده تعالى وما اوحى اليه خالقه - وفق مصالح العباد -

فهذا كما ترى بيان للحق بلسان الحكم اوبيان للفرع بلسان اصله ومنبعه. ان فى التعريف - بلحاظ ذكر نوع الغاية من الوضع - مايرجع مفاده الى وضع احكام عامة تستلزم حقوقا للعباد .

وقد علم مما ذكرنا امور:

منها - ان للعرف ورسوم المجتمع دخالة وتصرفا غيرقليلة - فى وضع القوانين المربوطة بما يحدث بين المجتمع من المعاملات و المقررات الرائجة الا ما خرج بالدليل. وللعرف والرسوم جهتان متخالفتان : **احديهما** - انها بمنزلة الروح للقوانين كالماء للنبات فتقتضى التبعية عن العرف الى ما شاء الله . **و الاخرى** انها كساير الحقائق متطورة- صعودا ونزولا تقتضى النظر فيها على وجه الاستقلال ورعاية الاصلاح وترجيح ماهو الراجح- فقد يطرح ماهو الثابت ويؤخذ بالحديث وقد يكون بالعكس والقوانين وان كانت ممثلات للعرف والرسوم تتجسم بها ولكنها قد تنعزل عنها لعارض و سبب عرفى آخر اولضرورة اجتماعية آنى الحدوث وعند ذلك لاالعرف و الرسم حاكم على الفصل ولا القدرة الفردية الممتازة عليه بل العقل وتشخيصه هوالحاكم عليه وقد ورد

ان لله حجتين : حجة باطنة هى العقل وحجة ظاهرة هى الأنبياء والرسل

وحجية العقل - طبيعية وحجية النبى ومن يقوم مقامه - ثابتة بها وعليه من الاسف انا نرى الاكثرية من اصحاب الرأي و القدرة . **اما** في طرف الافراط والنظر الى العرف

على وجه العلة التامة لوضع القوانين او النظر الى القدرة الفردية او الهيئة الخاصة كذلك.

واما في طرف التفريط الى ما ذكر والمبالغة في دخالة القانون في تعيين حقوق الافراد ومقدراتهم كائنا ماكان باقيا مادام البشر باقيا - جمودا وتقليدا له. وتعطيلا للعقل وحجيته ولكن شارع الاسلام الناظر الى حوادث الايام وتغير الزمان و الاوضاع و الاحوال ومقتضياتها - بدوا ونهاية - قنن دساتيره على وجه العدل والاعتدال مما فيه مصالح العباد دون حدى الافراط والتفريط - وخير الامور (في مثل هذا المقام) اوسطها - لكونه اثبت وادوم نسبيا - وقوله تعالى «**كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ**» سورة البقرة - آيه (١٤٣) وقوله «**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ...**» سورة آل عمران (٣) آيه (١١٠) وخلاصة الكلام مما مران العالم بل العوالم كلها عالم الحكم والحكومة الحقة واساسها الحاكمية المطلقة والسلطنة التامة من التكوينية والتشريعية و(**لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه**) و(**لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰه**)

و منها يستنبط ان لاحق اساسا لذات الانسان منفردا وجمعا الا من قبل من هو الحق وقد قال: **اگوست كنت** العالم الفرنسي في القرن التاسع عشر وكذا العالم **لئون دوكي** في القرن العشرين «ان ليس للفرد الانساني في حياته الفردية والاجتماعية حق ما اساسا وانما هو مكلف لاغير».

ولكن التحقيق ان في الاحياء لاسيما الانسان - قابلية كل شيء و لافراده ذلك بدرجات متفاوتة فاذا استكملت نحو الخير استعدت للافاضة عليه - حسب رحمته الواسعة - وكل حسب درجته - و فق قانون العدل الالهي - كما هو واقع بالوجدان و مما اعطاه تعالى قبل كل شيء : هو حرية الحقوق و الاستفادة من الخارج ان سخر له السموات والارض جميعا لقوله تعالى: «**وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ..**» سورة ابراهيم (١٤) آيه (٣٣) «**وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا..**» سورة النحل (١٦) آيه ١٤

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»-سورة لقمان(٢١)آيه(٢٠) الى غيرذلك من الآيات الدالة على تسخير الجبال والطير والليل والنهار والريح والسحاب و النجوم لعباده .

و معنى هذه الحرية - عدم المحرومية مما يزيده قوة و حياة و بقائا - على الاطلاق الالعارض كالتزاحم في مرحلة الفعلية و الوجود - المستلزم للتداخل واستهلاك الاقل فى الاكثر و رجحان الاقل محرومية للشخص على الاكثر محرومية بمقتضى الامر العرفى كما اشتهران - مالايدرك كله لايترك كله - .

و منها ان المجتمع بوصفه العنوانى - حيث عبر **بالناس** وهو اسم الجمع دون الجمع او المفرد (والفرق بينهما واضح) قد جعله الشارع موضوع الحقوق الموهوبة له ومرجعها الى القدرة واعمالها على الوجه الاصح النسبى كما قيل:- يدالله مع الجماعة ولذلك فهو الواسطة فى اعطاء الحقوق للفرد والافراد -باعتبار حياتهم الاجتماعية و كون الانسان مدنيا بالطبع - وذلك بوضع بعض المقررات و القوانين ممايمس بالنظام الاجتماعى كتعيين حدود ووظائف للافراد و فصل الدعاوى و تغيير بعض الاحكام وتبديلها بالاحسن - حسب مقتضيات الاوضاع و الاحوال من التطورات الشاملة للانسان و محيطه -

فالحقوق الفردية عبارة عن مختصات للفرد مما يتعلق بشئونه الحياتية وامواله و معاملاته و ساير احواله الشخصية ممايحمى من حريته الحقوقية و عدم محروميته مهما امكن .

وبوجه آخران للمجتمع ومن قام مقامه ان يحدد حقوق الفرد- حسب الضرورة- بحدود معينة واقترانها بوجود شروط وفقدان موانع معينة.وهذه الحدود قدتأتى من قبل الهيئة الجامعة مستقيماً وقدتحول الى اختيار الشخص كالحيازة المتعين شعاعها من شعاع دائرة قصده واقامة قرينة اوامارة عليه .

ومنها- استنباط ماهية الحق اذالحق يدور مدار الحياة الاجتماعية ولولاها لم يكن لفردما خارجا عن المجتمع - من جميع الوجوه- **حق ما**- ومنه يعلم ان ماهيته-

هى الرابطة بين الشخص و غيره و بعبارة اخرى : الحق علاقة وانتفاع يكون الانسان دائما فى مقام الاستفادة منه والمحافظة عليه- وعليه يجعل ارادته واختياره وقدرته وسيلة لتحصيل الانتفاع الموعود له- وفق القوانين والمقررات- وفعليته وادامته.

فالعلاقة والانتفاع- هى العلة الغائية والمقصود الاصلى اوالصفة والخاصية القريبة من ماهية الحق وفائدته المنتظرة. وعليه فالارادة والاختيار- على وجه كلى- تابع وخادم للحقوق ولا العكس و كذا القانون ايضا وسيلة لفعلية الحق والانتفاع.

واذا تمهدت هذه المقدمات وهى مطالب حرية بالتأمل فيها- بالنسبة الى موضوع البحث وهو الشخصية الحقوقية فنقول:

ان الشخصية الطبيعية لها مظهران: شخصية فردية واجتماعية:

توضيح ذلك: ان الشخصية الذاتية انما تحصل من عدة عوامل و مشخصات هى القوى المدخرة فى الانسان ولكون الامور التكوينية تدريجى الحصول - كاعمال الانسان - كانت الشخصيات ذات درجات متفاوتة و كلما تحول من القوة الى الفعلية تقوت شخصية ذيها و كلما تشكلت الجماعات واتحدت كما و كيفا اشتدت درجة شخصياتها الى ان تبلغ مرتبة المجتمع والجامعة البشرية- فشخصية الجامعة البشرية اقوى مراتبها- من حيث الكيفية واوسع دائرة- من حيث الكمية- وبتبع ذلك اختلفت آثارها واحكامها وخواصها فالشخصية الفردية درجة دانية ومن اجتماع الافراد تتولد الشخصية العالية فالادنى منها- اسبق وجوداً والاعلى منها- متاخرة كذلك- ولكنها من حيث ترتب الآثار والحقوق عليها فالشخصيات الفردية تتبع الشخصيات الجامعات وهى المجتمع العام فهى فروع و الاخيرات اصول بالنسبة الى الشخصيات الفردية.

وقدمرمنا ان ملاك الحق- عدم المحرومية للانسان فى الحقوق والانتفاعات المنشعبة من التكاليف والوظائف.

وعليه حان ان نشرح الموضوع ملخصا ومترجما عن كتاب **(اصول فلسفة حقوق)** باللغة الفارسية- فنقول: ان لاصل حرية الانسان فى حقوقه- وهو اصل عدم المحرومية- نتائج كثيرة مترتبة عليه والاهم منها- ثلاثة :

النتيجة الاولى- اصل تساوى الشخصية الحقوقية- الشخصية الطبيعية.

النتيجة الثانية -اصل صحة التوكيل فى استيفاء الحقوق .

النتيجة الثالثة- لزوم هداية مؤسسى القوانين الاساسية.

بيان ذلك

النتيجة الاولى: اصل تساوى الشخصية الحقوقية والشخصية الطبيعية فى الحقوق. مفاده (تساويهما فى كل الحقوق الا ما اختص بالشخصية الطبيعية كحق النكاح ولاستعلام السند الحقوقى لهذا الاصل - يلزم الدقة فى المباحث الآتية

١- (ماهية الشخصية الحقوقية) -فى الحقوق ذات عنصر واحد.

٢- الوجود الخارجى لها.

٣- الموقوفات والمؤسسات عامة المنافع فاقدة الشخصية الحقوقية .

٤- الآثار المترتبة على الشخصية الحقوقية .

٥- طريقا استيفاء الحق.

تفصيل ذلك

١- ماهية الشخصية الحقوقية -ذات عنصر واحد جامع -عبارة عن عدة شخصيات طبيعية مجتمعة وتكون بعنوانها الجمعى المسمى- بالعام المجموعى- ذا حقوق وتكاليف-

توضيح ذلك : كما ان كل فرد من الشخصيات الطبيعية - بوحدته منشأ آثار- يكون الافراد بعنوانه الجمعى والجماعة ايضا ذا آثار اخر- فكما ان الواحد من الافراد يقدر مثلا ان يحمل حجرا وزنه يساوى مائة كيلو گرم ولا اكثر من ذلك فاذا اجتمع عشر افراد امثال الواحد متعاونين يمكنهم حمل حجر واحد وزنه يساوى الف كيلو گرم بل واكثر- وهذا الاثر امر محسوس لا ينكر فلنا ان ندقق النظر فى الشقين من الحمل ونحقق لم- لم يمكن للرجل الواحد حمل الحجر وزنه اكثر من مائة كيلو گرم بخلاف ما اذا انضم اليه غيره فيمكنه ذلك ؟

ووجهه ان فى الحالة الاولى كان العامل العاجز عن حمل الف كيلو گرم حاصلا عن جزئين :

الجزء الاول- قوة الانسان الطبيعية .

الجزء الثانى - حالة انفراده .

فالقوة الطبيعية للانسان فى حالة انفراده لم يقدر على حمل الف كيلوگرم وفى الحالة الثانية كان العامل القادر على حمل الف كيلوگرم مركبا من جزئين :

الف - قوة الانسان الطبيعية .

ب - حالة الاجتماع .

«ومن هذا التحليل نستنتج ان الانسان منشأ الاثر فى حالتى الانفراد والاجتماع . وهكذا الامر فى مسرح الحقوق وميدان فلسفته - فالانسان ذو الحقوق حالة انفراده يسمى بالشخص الطبيعى وفى حالة الاجتماع يسمى بالشخص الحقوقى اى اذا نظر الى الانسان حالة انفراده موضوع الحق والتكليف (وهما من آثاره) يطلق عليه الشخص الطبيعى واذا نظر اليه حالة الاجتماع كذلك يطلق عليه الشخص الحقوقى . والى هذا التوجيه والتعبير قلنا بتساوى الشخصية الحقوقية والشخصية الطبيعية لاتحادهما فى ترتب اثرى الحق و التكليف عليهما .

٢ - الوجود الخارجى للشخصية الحقوقية : بناء على ما بيناه فيما مر فللشخص الحقوقى - الوجود الخارجى بتمام معنى الكلمة لانحلاله الى جزئين .

الف - عدة من اشخاص طبيعيين .

ب - الحالة الاجتماعية (و الشخص الطبيعى تحت عنوان العام المجموعى مستقر فيه الحق والتكليف) ولا ينكر احد ان لكل من الجزئين وجودا خارجيا حقيقيا وان الجزئين هما معا المشكل والموجد للشخص الحقوقى -

«ينتج مما مر - الانتقاد لنظرية تجرد الشخصية الحقوقية ! فالتحليل المذكور يثبت ان لا اساس لعقيدة تجرد الشخصية الحقوقية و تقدير فرد خيالى لها ! وهى من آثار الفلسفة القديمة لهذا التقسيم - ومن يحذو حذوها قد طالع الحقوق من دون فلسفتها . و من يتبع هذه النظرية يقول بان الشخصية الحقوقية من المحجورين لان الشخص الحقوقى - امر مجرد فلا يصلح لاهلية الاستيفاء فلا له ذلك ! وبما انا قد ابطلناها فقد بطلت نتيجتها ايضا .

٣ ـ الموقوفات والمؤسسات عام المنفعة ـ فاقدات الشخصية الحقوقية.

ففي الحقوق ذات عدة عناصر ـ تصور جماعة فيها ان للشخصية الحقوقية ماهيتين مختلفتين : الاولى عدة من افراد الانسان والثانية مؤسسات عام المنفعة وهذا الرأى في الحقوق ذات عدة عناصر ـ اشتباه لايغتفر اذلم يفرق بين المالكية المجازية و المالكية الحقيقية مثال ذلك اذا وقفت قرية على جامعة فليس معناه ان الجامعة مالكة لهاحقيقة وفي الواقع بل معناه انطلابهاالكون لمنا فعهافاعطاء سندالمالكية ـ للجامعة ـ عمل مجازى وليس حقيقيا ! ومن العجيب ان الحقوق ذات عدة عناصر (ولم تراع المناسبات و الارتباطات الحاصلة بين العناصر المختلفة) تصرح بان المؤسسات عام المنفعة ـ مالكات وصاحبوا الحق والتكليف ! واذانظرنا الى المعنى الحقيقي للمالكية والحق والتكليف ـ لايمكن ولايصح اسناد ها الى المؤسسات عام المنفعة ـ و لنشرح هذين الامرين كما يأتي :

١ ـ المؤسسات عام المنفعة لا تملك حقيقة لان التملك حق و المؤسسات لا تكون ذات حق كماسيأتي .

٢ ـ المؤسسات عام المنفعة ـ لاتستحق شيئا ولاتكلف لماثبت في محله ان منشأ الحق عندنا ثمانية عوامل :

١ ـ صاحب الحق الاعم من الشخص الطبيعى والحقوقى .

٢ ـ متعلق الحق الاعم من العين اوالدين .

٣ ـ الرابطة بين صاحب الحق ومتعلق الحق وهى اثرعمل او اعمال خارجية

٤ ـ وجود الاجتماع

٥ ـ وجود المحرومية.

٦ ـ تصادم محروميات البشر المستلزم لوضع القانون .

٧ ـ لزوم التوافق لرفع المحروميات و اعمال التدبير لهذا التوافق من طريق وضع القانون .

٨ ـ ضمانة الاجراء (هذه العوامل كما تكون منشأ الحقوق الثبوتية كذلك

تكون منشأ الحقوق الاثباتية) و شرح ذلك مذكورفى الكتب الحقوقية و من جملة ذلك :المحرومية -والمؤسسات لايمكن اتصافها بالمحرومية اذهى من خواص الموجودات ذات ادراك - ومن لايصح له المحرومية -لاحق له .

۴ - الاثار المترتبة على الشخصية الحقوقية -فهى لها-على سبيل الاجمال ومن الآثار مايلى :

۱ - الاسم ۲ - الاقامة ۳ -التولد - الوفاة -۴-المال ومابحكمه ۵-اهلية التمتع ۶ - اهلية الاستيفاء (كوضع القوانين والمقررات فى المجمع فوق العادة فى الشركات السهامية و غيرها)

تبصرة - لاترديد فى ان اهلية الاستيفاء للشخص الحقوقى غيرتام ولا كامل و به تفارق عن اهلية الاستيفاء للشخص الطبيعى - و علة نقصان اهلية الاستيفاء للشخص الحقوقى امران :

الاول - فى بعض الموارد كان اجراءالعام المجموعى للحق غيرميسور كما اذا وقعت شركة طرفاللدعوى اومورد المجازاة من خان بوطنهمن افرادالعام المجموعى- ان لايصح حضور جميع افراده فى المحاكم اثناء جريان الدعوى الى النهاية كماانه لايمكن اشتراك جميع افراد المملكة فى اجراء المجازاة على الخائن بوطنه .

الثانى-قد يمكن اجراء ذلك فى بعض الموارد ولكنه يستلزم - المحرومية- وبحكم اصالة عدم المحرومية فى هذه الموارد- يجب محدودية اهلية الاستيفاء للشخص الحقوقى - كوضع بعض المقررات للشركات و هويكون بالطبع حقا لتمام افرادالشركاء - و لكنه بالنظر الى الفوق خصص القانون ذلك لعدة معينة من الشركاء (كما يرى فى الشركات ذات السهام فى مورد المجمع المؤسس او المجمع العمومى) و فى غير هذين الموردين المذكورين اعلاه فاهلية الاستيفاء للشخص الحقوقى باق فى حالة الطبيعى له .

۵ - طريقا استيفاء الحق - للانسان استيفاءحقه من طريقين :

۱ - فى حالة الانفراد (كاعمال البيع بالنسبة الى ملكه الشخصى من ناحية

شخص واحد) .

٢ - **فی حالة الاجتماع** (کاعمال حق البیع بالنسبة الی الاموال الشخصیة للشرکة من ناحیة المدیر العامل لها) فاذا کان للانسان فی حالة الفردیة ان یستوفی حقه فله کذلك فی حالته الاجتماعیة و لاحق للمقنن بان یحدد ویحصر طریق الاستیفاء بالحالة الاولی لان **اصالة حریة الحقوق** تمنع من قبول ای قید علی الحقوق (الااذا کان ذلك لنفی محرومیة اشد منه) فکل حق ثبت للانسان حالة انفراده فهو ثابت له حالة الاجتماع الا اذا کان من طبع الحق اختصاصه فی حالة الانفراد کالنکاح او نص القانون (بشرط رعایته فی تنظیمه - مسلك العنصر الواحد) علی خلاف الاصل وهذا معنی أصالة تساوی الشخصیة الطبیعیة للشخصیة الحقوقیة .

و علی هذا صح ان تکون الشخصیة الحقوقیة موقوفا علیه و ان کان قانون الوقف بالنسبة الی هذا الموضوع ساکتا .

النتیجة الثانیة - اصالة صحة التوکیل فی استیفاء الحقوق و کما ان الشخص مختار وله الحق فی ان یستوفی حقوقه شخصا و مستقیما فکذلك له الحق بان یختار ذلك توسط الوکیل فی کل حقوقه فیستو فی حقه به الافی موردین :

الف - الحقوق التی بطبیعتها قائمة بالشخص (من حیث الاستیفاء) کحق الزوجیة .

ب - الحقوق التی بمقتضی حکم القانون (باعتبار دفع المحرومیة الکبری) قائمة بالشخص الفردی کاعطاء الرأی فی الانتخابات .

ومن مفهوم ما اندرج اعلاه یصح ان یعبر عنه: (ان الاصل فی استیفاء الحقوق - صحة التوکیل الافی الموارد التی قام الدلیل القاطع علی ممنوعیة التوکیل)

النتیجة الثالثة - لزوم الهدایة و الارشاد فی تنظیم القوانین الاساسیة - وذلك لان اکثر المقننین مع اعترافهم بالحاکمیة الناشئة من الملة - یدرجون قوانین فی القانون الاساسی وهی تخالف وتصادم حریة الحقوق للنسل المستقبل کأن یکتبون: هذا الاصل لایقبل التغییر وعلی الاخلاف ان یحافظوه ! و هذا الترتیب من التقنین

ليس الا ان تكون الملة فى العصر الحاضر تجاوز بحق الحاكمية للنسل الآتى و هذا التجاوز ـ بالقطع واليقين ـ على خلاف اصالة حرية الحقوق للنسل الآتى وهم ذووحقوق كالنسل الحاضر فى تجديد النظر فى كل من القوانين (اعم من القانون الاساسى والقانون العادى) ولهم ان يقدموا على الاصلاح اوالالغاء (وان كان تعويض القانون الاساسى ـ متوقفا على مقدمات وتشريفات خاصة) وعليه فالحكم بابدية القوانين الثبوتية النسبية مع الاعتراف بحق الحاكمية ـ ناشئا عن الملة ـ تناقض اولا ـ ويخالف اصالة حرية الحقوق ثانيا !».

٧ ـ الشخصية النوعية والتى ينبغى للفرد من الانسان ان يكتسبها :

الانسان بوجه عام مخلوق ممتاز عن ساير اصناف الحيوان بفكره الوقاد وعقله النقاد الى درجة عالية. قال ابو حيان التوحيدى بهذا الشأن فى كتابه **(الامتاع والموانسة)(١)** ان اخلاق اصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة فى نوع الانسان و ذلك ان الانسان صفو الجنس الذى هو الحيوان، و الحيوان كدر النوع الذى هو الانسان ،و الانسان صفو الشخص الذى هو واحد من النوع (حسب محيطه وزمانه) وما كان صفوا ومصاصا (عصارة) بهذا النظر انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق وخلقان واكثر (باختلاف الدرجات فى الاقلية والاكثرية والاغلبية والاضعفية) كالكون الذى فى طباع السبع والفارة والثبات الذى فى طباع الذئب ، والتحرز الذى فى طباع الجاموس من بنات الليل ، والحذر الذى فى طباع الخنزير والتقدم الذى فى طباع الفيل امام قطيعه تمثلا بصاحب المقدمة .

وكذلك ضد ذلك فى الخنزير تمثلا بصاحب الساقة ، وكالحراسة التى فى طباع الكلب ، وكاؤب الطير الى اوكارها التى تراها كالمعاقل وغيرها بالدغل و الاشب (الشجر الكثير الملتف بعضه ببعض)والغياض . . . وقالت الترك : ينبغى للقائد العظيم ان يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سخاء الديك ، وتحنن الدجاجة، ونجدة الاسد ، وحملة الخنزير، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركى ؛ وحذر

---

(١) ص١٤٣ ج١

الغراب ، وغارة الذئب ...

ولماوهب الانسان الفطرة و اعين بالفكرة و رفد بالعقل ، جمع هذه الخصال وماهوا كثرمنها لنفسه وفى نفسه وبسبب هذه المزية الظاهرة - فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ منها مراده بالتسخير والاعمال واستخراج المنافع منها وادراك الحاجات بها وهذه المزية التى له - مستفادة بالعقل لان العقل ينبوع العلم والطبيعة ينبوع الصناعات والفكر بينهما مستمد منهما ومؤد بعضها الى بعض بالفيض الامكانى . انتهى موضع النقل .

اقول - سياق هذا المقال كماترى يوافق - نظرية النشو والارتقاء فى الجملة و ينطبق على سنة تطور الشخصية و نا موسه فى الا نسان باعتبار افراده و مصاديقه الموجودة - كما قال تعالى: **« وَقَدْ خَلَقَكُمْ اطوارا الخ »** سورة نوح (٧١) آيه(١٤) اى نختلف فى طرق بناء الشخصية و من المعلوم ان التطور منه تحول طبيعى وتدرج متوال مبتن على اصول واسس قد استنبطه علماء فن الحياة وعلم النفس - وللمحيط و الزمان والمكان بمالها من مختلف العوامل ، و كذا لارادة الانسان - نفيا - واثباتا - تأثير غير قليل فى الاصلاح والتحريف والسرعة والبطوء فيه كما ياتى :

قال الد كتور **بيران وولف** طبيب الامراض العقلية وصاحب التاليفات الكثيرة فى الارشاد النفسى و العقلى - بشأن تطور الشخصية فى احدى مؤلفاته - على ماعربه الفاضل المعاصر عبدالمنعم الزيادى ماياتى :

اثنا عشر قانونا لتطور الشخصية:

١ - كل فرد يشعر بالنقص و هو طفل فهو يولد غير قادر على الكلام والحركة واطعام نفسه و لكنه يرى والديه قادرين على القيام بمايعجزعنه .. و من ثم يشعر بالنقص وعدم الكفاية.

٢ - كل انسان يتطلع الى النمو والا كتمال - و التصميم الذى يرسمه المرء فى طفولته يعمدالى اتمامه فى نضجه • اماالاهداف التى ينشدبلوغها فتثبت فى اللاشعور بعد ان تتحد قبل تمام القدرة على الكلام والادراك .

٣ - الهدف الذى يتمثله المرء يستهدف التعويض عن عدم كفايته . ففى الطفولة المبكرة يتجسم عادة فى شخص معين يبدو للطفل كاملا قويا .

٤ - النهج الذى ينتهجه المرء فى حياته، انما يرسمه وقت قصور الادراك واذن فاهدافنا فى الحياة مبنية على تفسيرنا لموقفنا الضعيف و فكرتنا البدائية عن القوة و الكمال ، اكثر منها على الحقايق الثابتة :

٥ - حياة اى انسان اشبه بقطب (سالب) بالقياس الى الهدف الذى هو قطب (موجب) فحين تثبت فكرتنا عن الهدف فى اللاشعور يصبح الهدف كالمغناطيس يجذب كل نشاط انسانى اليه !

٦ـ لايمكن لانسان ان يعمل شيئا خارج نطاق نموذجه فالفيل مثلا لاتنمو له اجنحة الطير ، ولايثمر شجر البلوط تفاحا وهكذا الانسان فاذا عرفت خمس اوست حقائق عن حياة اى رجل، امكنك ان تملاء بقية النموذج او الصورة .

٧ـ هدف الحياة يثبت فى الطفولة المبكرة ثم يصبح ملزما الا اذا طرء محول، سواء من الداخل او من الخارج وفكرة الهدف قد تجرى عليها تعديلات عدة تبعا لنمو الشخص . ولكن قل ان يطرء تعديل على جوهرها .

٨ـ عاش الانسان دائما وسيظل يعيش فى جماعات فبذلك يعوض الجنس البشرى عن الضعف الفردى (اى يجعل الجنس البشرى الاجتماعى وخواصه ـ عوضا وتلافيا عن ضعفه الفردى فيصير به قويا . ناقل) وهذا القانون من القوانين الاساسية فى علم النفس. فكل هدف شخصى يهمل الصلة الاجتماعية هدف يخرج عن ناموس الطبيعة وينتهى غالبا بنكبة شخصية.

٩ـ تجارب كل شخص تنجسم مع نموذج حياته، و كلما كبرنا اعترضت العقبات نموذج سلوكنا الثابت فبعض هذه العقبات يحولنا عن طريقنا و بعضها الآخر نتخطاه او نحطمه. وما نسميه (تجارب) انما هو الاثر الذى يتركه فينا احتكاكنا بهذه العقبات واكثرنا لايفيد من تجاربه لان لنا مقاييسنا الخاصة التى نقدر بها القيم وهى مقاييس محدودة بهدفنا فى الحياة.

١٠- هناك ثلاث مجموعات للمشكلات التى يتعين على كل شخص ان يواجهها و يحلها، وتلك هى مشكلات: الجماعة، والعمل، والجنس.. ولما كانت الجماعة الانسانية وثيقة الصلة بعضها ببعض، فان حلنا لهذه المشكلات ليس امرا مقصورا علينا وحدنا. فكلما اخفقنا فى حل احداها تحمل اخواننا فى الانسانية عبئا اثقل.

١١- مجموع الاساليب والوسائل التى يستعين بها الشخص لبلوغ هدفه اللاشعورى تكون اخلاقه وشخصيته والصفات الاخلاقية نسبية دائما، وتفسر بالقياس الى النموذج او الصورة الاخلاقية للشخص و المتناقضات او التغيرات فى الشخصية تنشأ عن تغير الهدف او البيئة.

١٢- السعادة هى صفة الانسان الكامل الناجح اى ان كل شخص يجب ان يشكل نموذجه الشخصى فى حدود السلوك الذى يفيد المجتمع لكى يعيش سعيدا.

٨- الشخصية

وهى على شهرتها فى الالسنة وبين الباحثين لتحديدها وتعيين جهاتها- لتنظيم مجهودات الانسان تنظيما موافقا لما عليه من الاغراض والاهداف واختلافهم فى نوع التعبير عنها- فى كمال الابهام ونهاية الغموض والاشكال -وهى- حسب الاحساسات و الادراكات لها فى غاية الوضوح! وهى مستورة تحت نور ساطع فى ذاتها لا يستطيع اى شخص- الوقوف على هويتها فهى الظاهرة فى غاية الاستبطان والخفاء بحيث لا تنالها ايدى الفاحصين الا من بعض الجهات ونظيره ماقاله المحقق الاقتصادى **(شارل ژيد)** الشهير بشأن مساعى البشر للظفر على رغد العيش بكل معنى الكلمة وهو: ان البشر لايزال فى التعب وتحمل المشاق لاستحصال الرغد والعيش المرضى ولن يناله بل و كلما سعى وجد اليه ابتعد عنه بازيد من الاول- نعم الامر كذلك ولكنه لا يوجب رجحان تعطيل الفكر واليأس من الوصول الى ما رامه المتفكر فى هذا السبيل اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله ومعرفة الشىء بوجه من وجوهه معرفته من وجه.

والذى يمكننا فى الحال الحاضر فى توجيه الافكار الى تمييز الشخصيات وهى ماهيات مختلفة متباينة - هو النظر الى ما اختلف فيه انظار الباحثين بشأنها وهذا

الا ختلا ف حـاك عن اختلاف فى نفس الشخصيـا ت فالاختلاف عليه من مميزا ت الشخصية و لكون كل نظرو تشخيص مـن الباحثين بشأن الشخصية - مستندا بشاهد من الحس و الو جدان لا يمكن انكاره و الخدشة فيه .. فنستنتج ان الشخصية ذات وجوه وشئون عديدة مختلفة ومجموعها يشكل ماهية الشخصية وهذا غيرما اشتهرويحكى عنه الشاعر :

و كل يدعى وصلا بليلا　　　　و ليلا لا تقربذا و ذاكا

ذلك لان ليلا النوعية ذات افكار و ارادات مختارة لهاماشاءت من توجيه النفس الى عالم دون غيره والشخصية باعتبار مصاديقها - فاقدة الشعور والاختيار بالنسبة الى نفسها وان كانت منقلبة ذاتاووجودا - نعم ليس لكل من الباحثين ان يحدد الشخصية بالذى ادركه وحصر النظرفيه فقط مخطئا غيره باعتباره غيرواجد لماعليه الآخرون بداهة ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

وسرهذا الغموض وعدم الوقوف على جميع جهات الشخصية هو ان كونها امرا معنويا اكثرصدقا من كونها امراماديا محسوسا وعالم المعانى والمعقولات اوسع دائرة واعلى مرتبة واشدلطافة من عالم الالفاظ والكلمات .

وقديدرك الانسان امرا بل امورا ولايمكنه وصفه وشرحه كاحساس صباحة الوجه وملاحة الكلام ولطافة المعنى بل وشجاعة الشجاع وغيرها - كذلك الشأن فى مفهوم الشخصية وما يتعلق بها .

توضيح ذلك - ان لعقولنا - باعتبار حالة الشعور و اللاشعور - مجالين و مـن باب تقريب الاذهان الى ما نحن بصدد بيانه - نشبه الشخصية بجسم مخروطى الشكل رأسه ونواحيه واقع فى عالم الشعوروالرؤية وقاعدته وجوانبه واقعة فى العالم اللاشعورى و البعيد عن مجال الرؤية و من الواضح ان الا جزاء الواقعة فى جهة القاعدة اكثر بكثيرعن اجزاء رأس المخروط كما ان مفردات الذخائر المكنونة فى ذهن الانسان لكثرتها لا يقاس بها معلوماتنا المشعور بهالقلتها - هذا التفصيل فى عالم التعقل فاذا بحثناعن الكلام والكلمات نراها اضيق دائرة بكثيرعن دائرة معلوماتنا المشعور بها

فضلاعن عالم اللاشعورى والعقل الباطن وعليه كيف يمكن احاطة الكلام بمالايحاط بمابدا وليست الشخصيةومفهومها وليدة العالم الشعورى من الافكار والاحساسات فقط لان لمحتويات اللاشعور وغيرالمعروفة شأن كبيرو دخالة لايدرك مقدارها فى تأسيس الشخصية وتدعيمها .

مضافا اليه انه لا يوجد انسان يدرك جميع الدوافع التى بعثته على عمل ما اوجميع الموانع التى منعته عن عملما - فالذات اوالشخصية بمفهومها - اشبه بلغزاو رمزمن اسرار الطبيعةومع الوصف فلاتنصرف عن البحث عنها بقدرالاستطاعة وقدتقربنا اليها شيئا ما .

قلنا مشيراان الاختلاف - معين الشخصية ولكن ليس معناه نفى اشتراك الشخصيات فى اطاعتها لقوانين الحياة العامة فان كل شخص يأكل ويشرب ويمشى ويعمل وينام ويعامل الناس - وفق العادات العرفية والقوانين الطبيعية والوضعية الى غيرذلك من مثات بهايشبه صاحب الشخصية غيره من الناس ولكنه لايتصرف فى الامور كما يتصرفون بل يختلف عنهم فى ذلك ولهذه العلة اختلفت الحرف والصناعات وتظاهراتهم فى محياهم ومعاشرتهم - فماهى علل هذه الاختلافات؟.

قد قيل ان الشخصية هى الاختلاف و فيه مالا يلائم اصول التحليل والتجزءة لان الاختلاف - مفهوم اضافى قائم بطرفيه: الشخص (موضوع النظر) و غيره من فرداو افراد اخروهما داخلان فى تحقق الاختلاف و هذا يخالف عنوان الشخصية الذى يجب ان يحكى عن فرد واحد و موجود منحاز عن غيره كما هوواضح اللهم الاان يقال ان ذكر الغير فى مفهوم الاختلاف عبارة اخرى عن شدة مغايرة المتشخص عن ما عداه كما يقال العلة التامة مالزم من وجوده وجود المعلول ومن عدم العلة عدم المعلول فالجملة الثانية عبارة اخرى عن تاكيد الملازمة بين وجود العلة و وجود معلولها اذ لا تاثير للعدم ولاحكم لهاصلا هذا .

و على كل حال لنا ان نحقق حقيقة واحدة هى ان كل شخص و صاحب الشخصية يختلف عن باقى الرجال و النساء و هذا الاختلاف - امرجوهرى او علامة جوهرية

للرجل ذى الشخصية ولكن هذا البيان لا يكفى فى تحقيق الشخصية اذ لقائل ان يقول من اين اتى هذا الاختلاف و ما هو مظهره لينظر فيه وبدون هذا الاعلام يزيد السائل عنه جهلا فوق جهله - جهلا مبسوطا بعد اجماله لاحتماله من جهات مختلفة من حيث الكمية فى بدنه وقامته كبرى وصغرى ؛ طولا و عرضا، سمنا وهزالا الى غير ذلك وايضا من حيث الكيفية فمن المحسوسات تكون البشرة و نوع تركيب الاعضاء و النسب المختلفة بين الاجزاء - و من المعقولات كالتفكر و الاحساس و المزاج و الارادة وساير قواها الباطنة - كماً و كيفا - ومن حيث الافعال و الحركات الارادية و نوع الضحك و تغيير القيافة و المشى والتنفس والتكلم . . فعلينا الجواب .

و لابدلنا من بيان مقدمة وهى التمثيل بذكر افراد ذات شخصيات مختلفة باعتبار اختلاف مظاهرها وموارد نظر الناظرين فى هذا الميدان.

فتفكر تارة فى رجل فكاهى و مميزاته حركة وتكلما واخرى فى احد رؤساء الحمالين ومميزاته كذلك وثالثة فى رجل فيلسوف ومميزاته -- فكرا وعملا وحياتا و هكذا تفكر فى كل صنف من الاصناف وحرفهم و صناعاتهم . و اختر ابين مميزات كل منهم واقواها اثرا وتاثيرا - ترى ان موارد نظر كل منهم - يخالف غيره ولكنه غير كاف لتشخيص الشخصيات جميعا الا اذا نظرت الى جهات اخر من خصوصيات الافراد فكما ان خطوط رؤوس الاصابع لكل فرد - يخالف غيره فكذلك ماهو بحكمه فى مرحلة التعقل من الاختلاف الفاحش بحيث ترى نفسك مثلا فردا منفصلا عن كل من سايرافراد الانسان وقد استهلكت فيك جميع الجهات المشتركة بينك وبين سائر الاشخاص هذا .

فاذا كان مقصودك من السؤال بيان سبب الاختلاف فقد يقال ان السبب الجامع لمصاديقه والمانع عن اغياره هو صفة او مجموعة من الصفات الملازمة للشخص فى ادوار حياته الفردية بحيث تعرف الشخص انه من هو بوصفه موجودا متعينا بنفسه ولكن لك ان تناقشه لجواز السؤال و استعلام جامع هذه الصفات هل هو امر داخلى او خارجى او كلاهما و عليه تختلف الآراء فى الجواب عنه **فمنهم** من يحسب التجمع - امرا

تصادفيا وملاكه عدم اتفاق فردين من الانسان فى نوع هذا التجمع **ومنهم** من يقول ان سبب هذا التجمع الموجد للشخصية هو الغدد المتنوعة فى جسم الفرد - و هذا ممكن الرد باعادة السؤال فى سبب اختلاف الغدد **ومنهم** من يقول بكمون السبب الاصلى وانما خطوط الكف رموزو كنايات عن الضميراو السر الخلقى ومنهم من يأس عن كشف السبب فى داخل الفرد الحى الموجود من الانسان فالتجاء الى الخارج باستناد السبب الى النجوم تارة والى القضاء و القدر اخرى وهذا يؤول الى الرجم بالغيب والخروج عن مسلك العلم المبتنى على الحس والتجربة والوجدان فى هذا العصر الذهبى عصر العلم والثبوت .

ونحن اذا اردنا معالجة هذه المشكلة - لابد من استقصاء الاختلافات المميزة كل شخص عن الاخر باعتبارها صفات لازمة وملازمة للفرد فى تحقق الشخصية باعتبار منابعها ومصادرها على ما نتصور بالشرح الآتى :

١ -- المظهر .

٢ - الصوت والحديث .

٣ - الصفات العقلية .

٤ - القدرة الاجتماعية .

فالاول - ان المظهر وظواهره و ان كان اظهر مشخصات الشخص - فى عالم الحس - وربما نعانى ونداري نقصا و نقائص فيه ونشعر به كثيرا - زعما منا انه نقص ذاتى وثلمة طبيعية للشخصية والكنافى اشتباه محض وتخيل واه فى الواقع - وذلك لما مر من اكثر عناصر الشخصية و اساس تحققها ما يترشح من عالم الباطن و اللاشعور - و كل الصيد فى جوف الفرا - و النقص الظاهرى المحسوس - امر عارضى سطحى لا يمس الشخصية اصلا - سواء كان شعورنا به - مقترنا بالالم الوهمى ام اقترن باحساس من الحقد على المحيط وعوامله و اتفاقاته غير المنتظرة اى اعم من ان يكون هذا الشعور - مقرونا بانفعال نفسانى ام كان ملازما لفعل انعكاسى (برد الفعل) فلا يعبأ به -

علاوة على ذلك ان ظهور المظهر على وجه الكمال والحسن لفرد قد لا يغنينا و يسلينا من خطر الزوال فى المستقبل - فضلا عن ان يبشرنا بوعد واستجلاب النظر - اذلاحسن منه ان يكون الكمال والحسن الممدوح - فى القسم الخلفى اللانهائى من الشعور ليكون طبيعيا اوليا للفرد لاموقتا وسطحيا له وان كان المحسوس منه اجلب لنظر العامة ومطلوبا للعموم .

مضافا اليه ان الفكر الدقيق لا يقنع بكون الشخصية المقبولة - معلقة على شهرة النظرات الحسنة لدى الاكثر - اذرب شهرة لا اصل لها - وكذا - فرض المظهر الحسن بوجه عام لتغيره وانتهاء اجله عاجلا ومالادوام له لاحقيقة له والشخصية - جوهرة باقية ذاتا وان كانت متطورة ومتدرجة ولكنها قائمة على ساق وباقية فى القلوب بارادة الملك الخلاق -

و بعبارة اخرى لانرى مناسبة وعلاقة طبيعية بين الشخصية والحسن الظاهرى فلا يكشف كشفا ثابتا عن الشخصية - وذلك لانا راينا كثيرا من الرجال والنساء ذوى وجوه كريهة وقيافة ردية ومنظر شنيع ومع الوصف كانوا ذوى دربة عالية وتفكرات عميقة نافعة وافكار سامية وارادات قوية نحو اعمال حسنة حيوية تحكى عن شخصيات قاهرة وقد ملكوا قلوب الجامعات البشرية كما استطاعوا ان يسودوا ويكونوا مكرمين معززين -

وبالعكس من ذلك قد نرى اونسمع او نقرء فى بعض المجلات والصحف المصورة من وجود رجال ونساء كانوا ذوى وجوه مسفرة مستبشرة وجمال جذاب و حسن منظر مرغوب اليه و مع الوصف لم يكن لهم اهمية حيوية ولا اثر مطلوب لهم ولا خير رائج فضلا عن آثار باقية واعمال قيمة عام المنفعة وقد رأيت اخيرا فى الصحف الايرانية صورة من اشد الجناة ووجهه فى احسن تقويم و قيافته تحكى عن حسن النية و هو مسمى بهوشنك الامينى ! و كان فى اقراراته عند الاستنطاق يتبارى فى قتله عشرات من الشبان ويتاسف على حرمانه من قتل مئات اخر من انه قبض وسلم الى قانون العدل و كان يقول ان «ايشمن» الالمانى هو الذى نال من لذته قتل آلاف من اليهود وانى حرمت من ذلك!

وحاصل هذا القسم من المقال (المظهر) انه ليس من مقومات الشخصية واركانها بل هو ان كان فهو امر بسيط عرضى كما رأيت -

والثانى - الصوت اولا والتكلم (الحديث) ثانيا -

اما الصوت فهو كيفية خاصة قائمة بالجهاز الحلقى والفمى وباعتبار آخر فهو جوهرة الكلام ومادته وله اثر قوى غير قليل بالنسبة الى تاثير الكلام وايصال ما فى الضمير للقلوب الواعية فالصوت باعتبار جوهره - ذو صفات متفاوتة - باعتبار اختلاف تراكيب اعضاء الجهاز الصوتى للافراد فهى ذات آثار مختلفة فالصوت السريع الخشن النغمة كريه الاستماع والصوت الرفيع اللطيف الملائم للطبع الانسانى مطلوب السماع ولكن الصوت كيفما يكون لا يدل بنفسه على نوع شخصية صاحبه بل هو معلول خلقة الجهاز الصوتى ووضع اعضائه وكيفية المزاج العضوى - مضافا اليه انه لا يكون دائما امراً طبيعيا فيمكن لصاحبه تغييره او تقليده اصوات غيره فيكون الصوت تصنعيا لا طبيعيا - نعم على فرض احراز كون المسموع طبيعيا يمكن ان يستنبط منه اخلاق صاحبه وقرائة اخلاق الشخص لا تختص بصوته بل يدخل فيه ملاحظة جميع ملامحه المختلفة كصوته وكذا لهجته وكلامه ومشيته وملبسه وجميع احواله - وقرائة اخلاقه على الوجه الصحيح من الامور - تتوقف على ذكاء المطالع ودرايته ليتمكن من التفرقة بين حال الشخص الطبعية وحالته المدعاة - ورجل البوليس انما يكون متدربا على معرفة جميع انواع المجرمين متى كان ذكيا لبيبا.

اما الكلام - فانما يكون علامة على درجة شخصية قائله متى كان صادرا عن قلب واع متهيج واحساس نشط وارادة ثابتة وعليه يكون التعبير عن الذات ذا روح وقوة تاثير فى المخاطب اذا كان بامانة ومهارة وهذه الروح لها جاذبية بمراتبها - حسب مراتب حسن ادائه وجودته كما قيل ان الانسان مخبوء تحت لسانه .

و الثالث - الصفات العقلية وهى صنفان - صنف يتعلق بالعقل الظاهر وفسحة الشعور ومجاله واخر مرتبط بالعقل الباطن ومجال اللاشعور

اما الصنف الاول - فيشمل صفات الشفقة والكياسة وحسن السمعة والميل الى الفكاهة ملما بكليات عامة عن العالم ثم المهارة فيما يرد ويفعل وهو شامل للسرعة

والذكاء والكياسة وكل ذلك مشروح فى علم الاخلاق وعلم النفس العام

و اما الصنف الثانى - من الصفات العقلية فهو المسمى بالمغنا طيسية الشخصية ولامشاحة فى الا صطلاح والتعبير اذا افاد المطلوب ولم يكن من المستطاع اختيار احسنه -

ثم هل هذه القوة المؤثرة والجاذبة لنفس المخاطب الى ما يريده المتكلم قوة بدنية فى طبيعتها قد يتوفق الشخص القوى العقل للاستفاده بها فيما يرومه حسب نصيبه و استعداده البدنى كما قد يتمتع بها غير المتعلم بشخصيته المغناطيسية - اوانها ماهية اخرى؟

ان القريب من القبول فى هذا المقام رجحان ثبوت جاذبية عقلية نوعية مستقلة وان كان للقوى البدنية احيانا دخل فى فعليتها .

ويمكن ان يعبر عنها بالنبوغ اونفوذ الكلمة اوما يقرب منها - بالنظر الى اعلى مراتبها - وهى مقومة لكل شخصية مع تفاوتها فى الاشخاص درجة (من حيث الشدة والضعف) وجهة (من حيث متعلقها :طفلا ورجلا وامرئة) وطريقا ووسيلة (من حيث البيان والتكلم او كل من اعضاء الوجه وتراكيبها وتناسب الاعضاء اوحركات اليدوحتى المشى) كما يحكى عنها مدح الشعراء كل لعضو من اعضاء معشوقه كنظره وحركات عينه وصدغه وشعره وخده وانفه وفمه واسنانه وضحكه وتبسمه وتكلمه وصدره وثدييه وقامته الى غير ذلك من ساير الاعضاء ففى كل من الانسان قوة موجبة (جاذبة) اودافعة يوجب اشمئزاز الملتقى له فيميزه عن غيره ولكن التى قد تكون فائقة على الكل قوة ودواما واثرا (خيرا اوشرا) هى المغناطيسية العقلية وبما بينا ظهر الاختلاف بين مظاهر القوة المغنا طيسية - فقد يكون شخص ذوتركيب بدنى جذاب (من حيث التناسب بين الاعضاء واجزاءها كسواد العين و بياضها وشكلها كيفا و كما وهكذا غيره) بحيث ينجذب المواجه له اليه من غير اختيار هذا ولاحظ له من القوة المغناطيسية العقلية و كذلك عكسه كما هو بمرأى و مسمع من الناس يرون من يقود الناس بقوة درايته ونور بصيرته و نفوذ كلمته واطاعتهم العمياء من غير ان يروه ببدنه وهيكله المحسوس ومن العجب ان هذا الشخص قد لا يحس

اولا يلتفت بحقيقة شخصيته النافذةوذلك لانها من رشحاتقواه العقلية اللاشعوريةفلا ترى وترى آثارها ومظاهرها على درجاتها - ظهورا وخفاء ، شدة وضعفا .

و قديرى من الاطباء الماهرين في مهنتهم - باختلاط قوتهم العقلية -في طبابتهم كثيرا يفشلون غيرقادرين على التنويم المغناطيسي وقديظهرمنه ان القوة على التنويم المغناطيسي - قوة بدنية - كما عليه البعض - و لكني لااعتقدذلك و انمايكون خليطا منهما والنقص المذكور في بعض الاطباءانما يكون في نقص التمرين والغفلةعن لزوم رعاية بعض اصول التنويم وآدابه وعلى كل حال قد اختلف الناس في حيازة هذه القوة المغناطيسية - درجة وشعورابها ومن الاسف فقدان مقياس لنافي تعيين شخصيةالانسان من هذه الناحية ومع القول با حتواء كل فرد من مراتب هذه القوة المغناطيسية فلا ندعي الثبوت المطلق لكل احد اذ من الممكن استحالتها وانتفائها من شخص بالاسباب المنافية لها فتنقلب بحكم العقيم ممتنعة من ظهوراثرها بل نقول فوق ذلك اي قديكون فرد لجهة من الجهات العارضة عليه - منفورا للناس عموما او لصنف مهم دون اخر لاختلاف العوارض المنفرةله و قديستخلص فرد من شخصيته الفاقدة للقوة الجاذبة و لكن علاج هذا النقص ان يعطف على الاخرين ليجتذب اليهم فيستفيد ويكتسب من القوة العائدة اليه و يعد من حزبهم فيجذب كما جذبوه كالابرة الجاذبة بنفسها بعد اتصالها بالقوة المغناطيسية و انفصالها عنها ومن هذا الامر المسلم نقول ان الشخصية ادبية في جوهرها وليست عقلية مطلقا فالكياسة و الروح الاجتماعي للانسان وغيرها لا توجد الشخصية بنفسها وانما هي تساعد على اظهار آثارها و تزداد الشخصية درجة بتناسب ازدياد درجةالقوى العقلية .

ولذا - قلنا ان الشخصية ليست منحصرة بفرد اوصنف من المتعلمين اوالاشخاص ذوي المقامات العالية او الدوائر العليا - اذ المشهود وجود افراد من العمال - ذوي شخصيات ممتازة وهم محرومون من الثقافة والآداب الاجتماعية وغيرها .

و قد او ضحنا ان كل فرد - بخصوصياته الفردية - من الانسان بل الحيوانات - ذو شخصية ممتازة تساوق وجوده الخاص وللاستكمال و النيل الى درجة عليا مماهو

فيه ـ طرق شتى علمية وعملية من فنون تربية القوى العقلية والاخلاقية والبدنية والاجتماعية

والثالث ـ القدرة الاجتماعية او الامكانات المستحصلة و المكتسبة و مما لاشك فيه عند المجتمع ـ ان كل فرد من الانسان ذوحياتين : حياة انفرادية وحياة اجتماعية وهما متلازمان بمعنى توقف حياة الفرد و بقائها ـ على حياته الاجتماعية دون العكس فى الجملة الأعلى وجه البدلية اى توقف الحياة الاجتماعية ـ على افراد ما القابلة للتحول و تبدل افراد مكان افراد اخر و معنى هذا التلازم او لزوم الحياة الاجتماعية ـ التعاون فى كل الامور الحيوية و تبادل الافكار و هذا لايحصل الآ بالتوادد والتحابب والالفة وقضاء كل فرد ـ حاجات الآخرين ـ بقدر المستطاع و على سبيل الاعتدال وهوذو درجات ـ و كلما تقدم البشر واستعلى وعلا ولطفت افكاره وآرائه لطفت اخلاقه و نواياه وحسنت اعماله ولائمت طباع الآخرين والذى راعى اصول الاداب الاجتماعية وسلك منهجها فازوسعد وهنأ عيشه وحياته ونال مااراده من الامكانات ـ و الذى خبثت طينته وسائت اختياراته واكتساباته الخلقية واتصف بصفات فردية من الامانية والعجب والتكبر والنخوة وسوء الادب بالنسبة الى الغير ..الى غير ذلك من الاخلاق الرذيلة ـ حرم من مزايا الحياة الاجتماعية وخسر خسرانا مبينا وسقط عن الانظار وانحطت شخصيته الاجتماعية وتعطلت عن حركتها التصاعدية وسيرها التكاملى وعليه يعلم ان من اركان الشخصية اللازمة للفرد البالغ المختار ـ القدرة الاجتماعية له والاسلوب الاجتماعى المطلوب ـ مستمدا من حياته الاجتماعية وهذه القدرة من الفرد ـ تستعلم من نوع محيطه وبيئته كما تستعلم من نتائج حياته وآثارها قال الشاعر :

لاتسئل المرء واسئل عن قرائنه فكل قرين بالمقارن يقتدى

ومن هذا البيان يعرف ان السلوك الاجتماعى العملى من مكملات الشخصية ـ كما ان القوى العقلية تساعد على اظهارها.

واما حقيقة الشخصية فهى ككثير من اشياء اخر مجهول الهوية اوتدرك مفهوما ولا توصف حقيقتها كما قال الحكيم فى تعريف الوجود :

مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه فى غاية الخفاء

بقى سؤال قد يتوجه الينا مما يتعلق بهذا المقال كما بينه « و ج . انيفر» فى كتابه «عقلك مفتاح الفرص» تعريب شفيق اسعد فريد. ننقله بتصرف وتلخيص كما فعلنا فيماسبق مناوهو :

ماسبب تنفرنا من بعض الاشخاص غير محبوبين؟

والاجابة عنه على التفصيل ليست من وظيفةهذا الكتاب لضيق المجال و مخافة فوت الوقت وعدم تناسبه لهذا المختصر ولكنا نتعرض له على سبيل الاجمال والاختصار و هو ان سبب التنفر المذكور- يختلف حسب اختلاف الاشخاص - باعتبار اختلاف اطوارهم فى المعاشرة ونوع الملاقاة والتلاقى مع الغير و التقابل على نحولا يناسب الآداب الاجتماعية فضلاعن ان يمس كرامة المخاطب فيحط من شئونه ويكسر خاطره ويجرح قلبه واذااردنا تطبيق الامر على موارد- ينبغى التعبير عمن يتصف بتلك الصفات المولمة بعناوين كلية تشير الى مايحتوى كل منهامن سخافة الرأى اورداءة العادة او التوهين والتمسخروغير ذلك وهى فى الاغلب:

١-المقاطعون ٢- المتعثرون ٣-المتعبون ٤-المتحدون

٥- المتطوعو ببذل النصح ٦- المستجوبون ٧-المتملقون

٨-المضحكون ٩-المبتذلون ١٠-الانانيون .

فالمقاطع -هوالشخص اللجوج فى قطع كلام الغير قبل ان يتمه مرة بعد اخرى سواءهاجمه بكلام منه املا.

و المتعثر - وهوالذى لايتامل فيما سيقوله لاكتفائه بذاكرته وحرمانه من الكياسة سواءهاجم مخاطبا بمقاله ممايثير اعصاب الاخرين فردامعينا اوحزباوجماعة فيه الفرد المطعون بخصوصه.

و المتعب - هوالذى يطيل الحديث ويبطىء فى النطق خلقة اوعمدا يريد به اراءة نفسه ذااحاطة بجميع المعلومات و الصنايع و غيرها وقد اطلق فى شأن مثل هذا الشخص بان فيه داء سلس القول فلايراعى وقت الحاضرين الموجب لتفويت ساير مشاغلهم بغصبه اوقاتهم.

و المتحدون - وقد يعبر عن هذا الصنف من الاشخاص - بالمجادلين والنافين والشكاكين على الاطلاق حتى بالنسبة الى اشيع الآراء واكثر الملاحظات والمساوق ثلاتفاق والمعدود من المسلميات ولاننسى اهمية النقد التحليلي ولكن الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده.

ومتطوع بذل النصح - وهو الذى ملحّ على بذل النصح وفوق طاقته المستمعين مما يملّهم بدل ان يسليهم ويهديهم الى الصراط المستقيم وهو الذى يتدخل فى علاج كل مشكل وحادث سوء باعطاء دستور له واصراره على لزوم العمل به.

والمستجوب - وهو الذى يتسائل كثيرا و يفتش عن كل شيء بالاسئلة المتوالية منتظرا للجواب بعد الجواب .

والمتملق - وهو الذى يصوغ تملقه على نحو غير مرضى لاغلب الناس مما يفضى الى تنبه الاغيار على استكشاف عيوب - للمتملق له اما حسدا به واما ظنا منهم بان التملق الكذائى لايخلو عن سوء اغفال للمتملق له او اغفال من يراجعه لقضاء حاجته - طمعا من المتملق فيما يمكن ان يعود اليه منحصرا من النفع اودفع الضرر عنه دون الاخرين .

والمضحك الدائم - وهو الذى ملازم المزاح والهزل فى كلامه منظور فيه شخص منضجر منه ومن اطواره مما يحط من احترام الآخرين وليس ذلك الالكونه فاقدا لعقل لان لكل شيء - وقت وحد ومن الضرورى - ادراك التناسب بين الهزل والجد .

والمبتذل - و هو المتلون بالوان متعددة بان يستبد برأيه ولا يحترم آراء الآخرين و قد يكون تعبيره فى تاييد رأيه - موجبا لتنفر السامعين و ايذائهم ذوى الاحساسات الرقيقة .

الاناني - و هو الذى يحكى عن شخصيته فى اشكال مختلفة يريد به اعلاء شخصيته بحيث يلازم انحطاط ساير الشخصيات - نعم للتعبير عن الذات وابراز شخصيتك - حسن ممدوح اذا روعيت فيه المبادى المقبولة كما فى قوله تعالى « و اما بنعمة ربك فحدّث » ومن المبادى رعاية الموقف الاجتماعى الصحيح للعقل - و منها ارادة طيبة نشطة تعنى بها خير الناس و صلاحهم فيما تبديه مع الاخلاص وروح الاخوة من دون

ادنى شائبة النخوة والانانية الممتازة فوق العادة متجنبا تقليد الآخرين -التقليد المرذول وغير الصائب و المفيد .

٩- الشخصية الاسلامية

ا- شخصية امير المؤمنين على عليه السلام

الاسلام (اى الدين الكامل) وصف لغريزة انسانية فى صف ساير الغرايز والكل امواج وجودية او انهار مختلف الطريق والمرمى والمزاج والاثار قد نبعت من بحر الجود و منبع الخير المعبر عنه بالخلقة و لذلك اختلف الناس فى مسيرهم واتباعهم للغرائز المكنونة فيهم و بالنتيجة اختلف مصيرهم اما الى المبدء الاعلى واما الى اسفل السافلين .

ومما يهدينا التفكر العميق ان غريزة التدين وهى رابطة تربط الانسان بعالمه الاعلى فهى كساير الغرائز- امر سيال وموجات تتزايد او تتناقص - جزرا ومدا يمنة و يسرة فتقوى **تارة** اذا ساعدها العوامل الكونية فتغلب سائر الغرائز و تحكم عليها - تعديلا او تضعيفا وتضعف .

تارة اخرى فتؤدى الى ضد الحالة الاولى المذكورة حتى بالنسبة الى فرد واحد من الانسان فالكل فى تنازع ومصارعة دائما قد يغلب جانب على آخر او جوانب من المدخرات النفسية وقد يعكس الامر الا من عصمه الله من الخطا و الاشتباه و الغفلة والانقياد لمطامع غرائز الشهوات والتمايلات السبعية والشيطانية -ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء - فالفرد الكامل من الانسان هو الذى اعتقد برابطة التدين اى وصارت بنحو من الانحاء قوية فيه صح اطلاق العقيدة الدينية عليها ولها مراتب متدرجة كتدرج العلم الى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين . والعقيدة الكاملة تنحل الى عناصر ثلاثة: الروح والعقل والخلق -

فالروح - تشرئب من منابع المحيط به من الكاينات والعوامل المؤثرة فى الانسان فعلا وانفعالا - فينمو على نوع مزاج المحيط ومقتضياته .

والعقل- ينمو و يتغذى بالتفكر الصحيح واتخاذ احسن الطرق الى نيله للغاية

المطلوبة له وهى السعادة الابدية بهداية منه تعالى و ارائة الطريق المستقيم من ناحية الانبياء و الرسل الكرام فينساق الانسان بجميع افكاره وجوارحه واعضائه الى خالقه الفرد الاحد .

والخلق ـ يتفاعل مع روح المجتمع ومقتضياته مما يوجب نفور الانسان ويتألم منه وما يجلبه من ملائمات طبعه ومستدعيات قواه النفسية والعقلية هذا .

و من انس الاسلام وعرف مايحتويه من القوانين و الدستورات يعرف انه عقيدة جمعت فيه كل الصيد ازمن مبادئه ـ تنظيم حياة الانسان بجميع شراشر جهاته بحيث لم يهمل شأنا من شئونه و لم يترك جانبا من جوانبه ان تكفل لبيان كل وظائف الانسان وما يؤتمن سعادته فى الدارين من الارش الى الخدشة و من الطهارة الى الديات ـ و عقيدة كهذه لابدوان تستوعب جميع نواحى وجوده و تستغرقه بحيث لايشذ من انحاء وجوده المتلاطم شيء ـ كيف والانسان الكامل كالشمعة بيدا كمل الصانعين يصوغ وجوده و فقا لمقتضيات استعداده و اعتماده على خالقه الكريم .

و من ثم صح اطلاق الشخصية الاسلامية على هذه المرتبة من العقيدة الراسخة هذا و بما ان امير المؤمنين عليا عليه السلام على ما تفحصنا من حالاته الروحية المقدسة و اعماله البدنية العبادية و شجاعته الفائقة و جهاده فى سبيل الله و دينه المجيد و اقواله المرشدة للعباد باحسن ممايتصور ـ كان من اكمل افراد البشر ـ سوى سيد البشر ـ (ص) كان الحرى به ان يمتاز **بالشخصية الاسلامية** اذ به قد تجسمت حقيقة الاسلام و صار تاريخا لمعناه و مصداقا تاما له فبه ابتدء و ظهر روح الاسلام و با ولاده المعصومين عليهم السلام ـ ختم الامر .

فالامام امير المؤمنين على عليه السلام و هو الانسان الكامل الفرد بعد النبى صلى الله عليه وآله لقوله صلى الله عليه وآله انا وعلى من نور واحد ـ **هو عقل** تفاعل به مع المحيط توطئة لغاية قصوى **و خلق** ـ تفاعل به مع الجامعة البشرية باحسن وجه ـ **وروح** هدته نحو المعبود المطاع و قد جمعته عقيدة حددت الطريق فى الحياة و دفعته الى العمل نحو الخير و صلاح الخلق ما دام العمر فهو القادر على صنع مصيره والمساهم فى صنع مصير العباد .

٢ـ مسئلة الرجعة

قالَ (ع) : لَن يَلِجَ ملكُوتَ السَّماءِ مَن لَمْ يولَدْ مرَّتَينِ

وَقالَ عليه السلم ـ لِكُلِّ غَيبةٍ اِيابٌ

مقدمة ـ الذى يجب التنبه له ـ قبل الشروع فى الاستدلال على ثبوت الرجعة و البحث عنها ـ هو الفرق بين قانون عود الارواح بابدانها الروحية الى هذه الحياة المادية ذات جهات متضادة وقوى متخالفة المعبر عنها بعالم التنازع فى عالم الاختيار النفسى ـ و بين الرجعة الدينية على القول بها ـ

وهو ان البحث عن **عود الارواح** وما يتعلق به ـ بحث علمى تابع للواقع ونفس الامر فان طابق الخارج فهو علم ويقين والا فهو خيال وفرض لاوعاء له الا القوة المتخيلة مشوبة بجهات علمية فهو بالنسبة الى الواقع كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا وعندما قرب منه لايجد شيئا مما رأته باصرته المخطئة وبالعكس اذا كان القائل به مصيبا فيما رماه ورامه فياله من هناء وراحة وسعادة لاتدرى نهايتها قبال جماعة الماديين او المذهب المادى فليس الامر سوى موضوع تحقيقى لايرتبط بامر دينى تعبدى فضلا عن ان يكون امرا تقليديا .

واما الرجعة ـ وهى كما شرحها بعض العلماء الدينى من الامامية رجوع عدد معين من الناس بعد الموت الى هذه الحياة الدنيوية وهم النبى الخاتم وساير الانبياء والائمة المعصومون ومن محض (خالص الايمان وخالص الكفر) فى الاسلام ومن محض فى الكفر دون الطبقة الجاهلة المعبر عنها بالمستضعفين و ذلك كله بمنظور مجازاة كل من الفريقين (المؤمنين والكفار) على وجه المقدمية تحت لواء القرآن و عدل خلفاء الله تعالى على التفصيل المذكور فى محله وعليه يفارق قانون العود من جهات :

١ ـ ان القائل وان شئت فقل ان **العالم بعود الارواح** ينظر اليه بالنظر العلمى المبتنى على المشاهدة والامتحانات اللازمة .

والقائل بالرجعة يكون تابعا لما استفاده واستنبطه من ادلة تعبدية كظواهر بعض الآيات ونصوص بعض الاحاديث المتعرضة للموضوع .

٢ - ان امر عود الروح كما مرمسئلة نظرية علمية - وفق الاصول الطبيعية من نحو قوانين التكامل والتطور والحركة الجوهرية و غيرها والعالم به يسرده فى عداد العلوم المثبتة (البزتيفية)

والرجعى يتبع المنقول من آثار الرسول وعترته ويعتقد به تعبدا - حسب استنباطه من الادلة اللفظية سواء وافق العلوم الطبيعية ام لم يوافقها .

٣ - ان عود الارواح قاعدة عامة وناموس طبيعى يعم كل افراد الانسان من بدء الخلقة الى ماقدر وبقيت الارض وسكانها .

والرجعى - تخص الرجعة بعدة اشخاص وطبقات خاصة من البشر كما هو مسبوق الاذهان عند تابعى هذه العقيدة والعقل السليم تجوز ذلك .

٤ - العالم الروحى - يجعل لعود كل روح وبدنه اللطيف الروحى الخاص بها حدا لاتتجاوزه - وفق قانون الاستكمال - اى بما ان الغاية من العود - تلافى مافات الانسان من كسب الكمال الروحى فى الحياة السابقة وايفاء ماتعهد به فى العالم الروحى البرزخى من اعمال صالحة باختياره وحريته وعند ما تكامل بعد كرات عديدة من العود و استغنت الروح عن العود فلا معنى لعودها بعد ان الآعلى وجه الاستثناء وتحت ارادة عالية الهية وحكمة متعالية وغاية قصوى اعلى مما عليه الروح الراقية المستغنية عن الحياة الدنيا كبعث الانبياء مثلا لهداية العباد هذا و الافلا كما هو كذلك لساير الارواح الكاملة - فتتطاير فى العالم الروحى و تشتغل بما وظفها خالقها مما هو من شئون الحياة كتربية النباتات و الاوراد و الاثمار او تربية الحيوانات بتربية قواها من لدن انعقاد النطفة وقبله ورشدها الى آخر استعداد ابدانها وغير ذلك او تربية الجامعات من البشر و مساعدة افرادها فى الموارد الخطرة و التصادفات غير المنتظرة - وفق مصالح العباد - والنظام الجامعى او مراقبة الكائنات وحوادثها الى غير ذلك من جهات الوجود العينى والمنظومة الشمسية بل وساير المنظومات العظيمة الشأن - فالارواح الكاملة - حسب

الخلقة والحكمة البالغة - منقسمة الى طبقات مختلفة كما اشير اليها فى بعض الاخبار وان منهم ركّع لايسجدون ومنهم سجّد لايركعون وغير ذلك - وكل يوم هو فى شأن - فيمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب .

اما الرجعى - فيعتقد برجوع جماعة معينة من الانبياء والفرقتين ممن محض فى الايمان ومن محض فى الكفر اى من بلغ غاية الدرجة اما الى السعادة واما الى الشقاوة دون المستضعفين وعلى هذا فهو واقع فى النقطة المقابلة للعالم الروحى .

٥- العالم الروحى - آمن بان الانسان موجود حر مختار فى كل عوالمه المتعاقبة وله ان يختار بعد تعهده البرزخى - الطريق الى ما فيه كماله وسعادته المأمونة فهو بعد عوده الى هذه الحياة المادية يختار ما اعد نفسه له من احدى الطريقتين اما الى السعادة واما الى الشقاوة وعلى كل فهو يستكمل نفسه بهما وما استهواه نفسه وهواه فهو لازم ما اختاره فى الدورة او الادوار السابقة من حياته المادية والممتنع بالاختيار لاينافى الاختيار فينال ما اراده ارادة حرة وفى القيامة الكبرى يرى نتيجة ما اختاره ويكون مجزيا باعماله ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا .

اما الرجعى- بقوله بالرجعة يعتقد بان مجازاة اعمال بعض الناس انما تكون فى هذه الحياة الدنيا فيقتل عند رجوع الامام عليه السلام بالحق بامره ويعذب جزاء كفره كما ان المؤمنين عنده يعيشون فى الرجعة عيشة راضية تحت لواء العدل والاحسان اليهم .

اما وجه المشابهة او القدر المشترك بين القولين :

العود والرجعة:

الوجه المشترك بين القولين : القول بالعود والقول بالرجعة هو امكان وصحة تجدد الحياة الدنيا لنوع البشر فى هذه الدنيا فى الجملة ووقوعه بالنسبة الى بعض الامم الماضية كذلك .

ولايخفى انمن الطائفة الامامية عددا قليلا منكرين للرجعة ويحملون على ما استدل به الاكثرون. حملة شعواء ربما تخرج عن حدود النزاكة والانسانية. من المدارك في ثبوت الرجعة !

وقد تحقق بماذكرنا ان القول بالرجعة على الوجه المعهود ـ امر خلاف العادة ولكنها يطابق القاعدة وقانون الاستكمال وعليه فثبوت مسئلة الرجعة متوقف على اقامة دليل قوى نقليا اوعقليا ؟

ولكن الامامية فى فسحة من اثباتها لتوافر الادلة عليها عند محققى الامامية. وهى الكتاب والسنة وثبوت الناموس الالهى الحاكم على ان الرجعة من ضروريات المذهب وهو فوق قوانينه الطبيعية والعقل السليم يساعد الرأى بامكان الرجعة المؤيد بوقوعها فى الازمنة الماضية لكونها بمنزلة قانون متين راجح فائق على القوانين الطبيعية التى مقتضيات صرفة و لها شروط فى فعليتها و موانع لها كذلك و مزاحم او سلطان و هو خالق الكل و القادر على كل شيء فيمحو و يثبت و لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون .

واما الاجماع فلاحاجة اليه بعدفرض الرجعة من ضروريات المذهب و عليه فلننظر الى الادلة التى اقامها القائلون بالرجعة من القسم الاول و منها الكتاب اى القرآن الكريم :

اما الكتاب. فقد استدل اصحاب الرجعة بآيات كثيرة فاكتفى بعض الاصحاب فى ثبوت الرجعة بذكرعشرين ونيف من الآيات والمحدث الشهير الشيخ الحر العاملى بذكر اربع وستين آية والفاضل المتتبع محمد رضا الطبسى النجفى بذكر ست وسبعين آية وقال فى آخر كلامه : وهذا المقدار كان بحسب وسعى ولعل المتتبع فى التفاسير عامة و خاصة يطلع و يتطلع باكثر مما خرجناه وفيها غنى و كفاية لمن تبصر و يريد الهداية و تدبر **«والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين»** هذا و المجموع من الآيات و احاديث الباب على ما استقصاه المحدث الحر العاملى فى كتابه (الايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة) مايزيد على ستمأة وعشرين ولكننا

نقسم بحثنا الى قسمين :

الاول. مايتعلق من الآيات بوقوع الرجعة في الامم الماضية بيد من بعثه الله مجريا ارادته تعالى من الانبياء والاولياء .

والثاني مايتعلق منها بصحة الرجعة وامكانها من طريق فهم الكلمات ودلالة الجمل من الآيات .

اما القسم الاول

فنكتفي بانتخاب ثلاث آيات - مما يستفاد منه من وقوع الرجعة اما بالصراحة او بمقتضى ظواهرها المحفوفة بالقرائن دافعا كل شبهة او خطأ او مغالطة او سوء استفادة صدرت من المخالف للرجعة و مسلكنا في هذا البحث جعل كلامه تعالى ومفاده - من حيث الافادة والاستفادة - نصب اعيننا و نحن وان تصدينا لدفع الشبهات والتكلفات الباردة على استفادة وقوع الرجعة منها - ومن الطبيعي ان المورد لها هو المخالف للرجعة وصحتها وامكانها فضلا عن وقوعها - حيث جعل مذهبه مركزا وقبلة لتوجيه الآيات الراجع الى تفسير القرآن برأيه و لكن المخاطب ام بحثنا كل شخص منصف غير متعصب واقف على رموز الكلام واسراره اللغوية بجعله حكما للقضايا و انا لانتعرض لبيان جميع خصوصيات الآية الكريمة ونكاتها الادبية الا ما مست الحاجة اليه وهو الرجعة فنقول من الايات آية :**وَاِذْقُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى نَرَى اللهَ جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون .**(١)

اما طريق الاستدلال بالآية على وقوع الرجعة في الامم الماضية فيتوقف تحليلها على ذكر مقدمة وهي :

ان الله تعالى خلق الانسان واحسن في خلقه اذ ميزه بامرين : العقل المتوهج والبيان عما في ضميره خلق العقل بنفخ الروح فيه وجعل من قواه الادراك والارادة . والبيان بتشكيل جهاز الفم من تركيبات دقيقة تنشأ منها امواج واصوات مختلفة - و

(١) - سورة البقرة آية ٥٥

كما ان قوتى المعرفة و الارادة علتا وضع نوع الصوت، المعبر عنه باللغة باختصاص كل لفظ لمعنى خاص فكذلك هما قائدان فى انتخاب نوع تركيب الالفاظ المفردة لافادة المراد -

وقد ترتب على هذه العطايا الربوبية فائدة عظمى : هى امكان التفاهم بين افراد الانسان المعبر عنه بمرحلة الافادة والاستفادة فكانه تعالى بهذه الامور نفخ فى الانسان روحا آخر هو روح الاجتماع فتبارك الله احسن الخالقين و قد قيل ليس فى الامكان احسن مما كان -

ولكن فى خلقه بين العقل واللسان (الجهاز الصوتى) تفاوت عظيم ناش من سنخ المخلوقين وماهيتهما فالروح القائم به العقل لكونه من عالم المجردات ومنزها عن شائبة المادة ولوازمها من احتوائها واحتياجها الى زمان ومكان ومحل وغيرها من الخصوصيات المادية فله فى جولانه فضاء اوسع مما يتصور وحالات غير محدودة وتطورات متنوعة غير ثابتة بخلاف شخصية الجهاز الصوتى المعبر عنه فى العرف **باللسان** فانه فى نقطة مقابلة لذلك العالم الروحى المطلق لان تشخصه وهو حركاته الصوتية - صفة جوهرية قائمة بالمادة ولها حدود معينة محلا و كيفية و هذا الموجود المادى قام مقام الامر الروحى المجرد - فى مقام الا فادة والاستفادة و كلما قرب الكلام من حقيقة المراد به كان ابلغ حتى قيل فى شأنه - ان من البيان لسحرا -

فلان يفى بذلك - حسب الامكان - سعى علماء فن الادب بار شاده تعالى - توسط خلفائه فى الارض وبياناتهم - الى التحقيق فى خصوصيات البيان و تنظيمها تحت اصول و قواعد مستنبطة من روحيات الجامعة البشرية من العواطف والاحساسات والاذواق - تكون مرجعه فى تشخيص مراد المتكلم و هنا نكتة اخرى هى ان اختيار نوع من الكلام قنطرة بين الذهنين و واسطة تلفونية او تلغرافية بين الضميرين مهما كانا متباعدين و كذلك قيل: كلموا الناس على قدر عقولهم

وعليه يتفرع مسائل ينبغى للاديب والمتكلم الفصيح التوجه اليها بعين الدقة والروية على الوجه الآتى :

١- ملاحظة فهم المخاطب و درجات الا فهام ليأتى بالكلام متناسباله مادام‌فى مقام الافادة والاستفادة.

٢- ملاحظة‌خصوصيات الكلام‌بمفرداته‌وتر كيباته وانتخاب‌ماهوالمناسب‌لمدارك المخاطبين .

ثم انه يختلف الكلام فى وضوح‌المراد به وخفائه باختلات الاغراض الداعية للتكلم والخطاب فيقسم اويعبرعنه بالنص والصريح - ثم الظاهر بدرجاته فى الظهور والتفصيل والاجمال والابهام - وقد يعبرعن اختلاف نوع الكلام بالمحكم والمتشابه ولكل منها حكم و آثار من الاتكال عليه دليلا و حجة و عدمه و من هذه الشقوق للكلام يترتب عليها البحث عن تعريف كل منها و اختلاف انظار العلماء فى تحديد كل منها .

ولامكان اتصاف كل من الاقسام المذكورة واحتوائه بصفات وحالات و جهات متعددة - ويكون اختلافهم فى التحديد ناشئا عن ذلك بان يختار كـل منهم جهة و خصوصية للموضوع فى مقام تعريفه الرسمى كانت متجلية لديه دون غيرها او اكتفاء بواحدة منها لارائة المعرف بخلاف غيره من الباحثين فى‌الموضوع وتعريفه‌لاختياره جهة اخرى فى التعريف يمكن ارجاع اختلا فهم الى اختلا فـات لفظية و قد قيل فى نظيره :

عِبارَاتُنا شَتّى وحُسنُكَ واحِدٌ وَكُلٌّ الى ذاكَ الجَمالِ يُشيرُ

فالمراد من النص اوالصريح اوالمحكم هوالذى استقام - فى مقام الافادة-على ساقه لوخلى وطبعه اوبواسطة غيره و كان بحيث يرى هدفه‌المفهومى اللغوى- مستقيما وعلى خط مستقيم - اقتضائا - وله ان يؤ كد بغيره كما،له ان يمنع ويصرفه‌المانع‌عن افادة مفاده الاقتضائى - فمفاد - هو على العرش استوى - كلام صريح فى استعلاء الشخص على عرشه و كرسيه من دون ادنى احتمال غيره ولكنه اذا قيل :الرحمن‌على العرش استوى - انقلب الامرفى مفاده بقرينة عقلية هى استحالة كونه تعالى جسماذا مكان وزمان مضى و ما ياتى فيكون كلاما متشابهاوان‌انتهى الى‌تعين المراد-ولذلك

لدوران امره بين حمل الاستواء على معناه الحقيقى او المجازى او الكنائى و غلبة غير الظاهر من الكلام على ظاهره و عليه يشمل المتشابه فى ادنى مراتبه الظواهر - و هكذا المتشابه و هوالذى يتحمل احتمالا اكثر من جهة واحدة فيشبه حمله على احدالاحتمالين حملهعلى الاخرمنهما و لتساوى كل من الاحتمالين اواكثرفى النظر من دون تفاوتهما فى الدرجةوالقوة عبرعن هذهالحالة للكلمة بالتشابه من باب التفاعل لاالشباهةلقيامها بالطرفين كالدور المعنىالجايز و هذا التساوى هوالموجب لغموض مفاد الكلمة .

ولايخفىان المفردات من الكلام كماتتصف بالمحكم والمتشابه كذلكالكلام والجمل اى لعالم تركيب المفردات ايضا تلك الحالات صادقة مثلا اذا قلت : ليت عينىفلان سواء عندمايرى تفاوت فيهما فىالرؤية والنظر فالكلام من حيث مفرداته نص و صريح فى مفادها و كذلك فى الكلام بجملته و لكن اذا قال الشاعر مثلا :

خاط لى عمروقباء ليت عينيه سواء قلت شعراليس يدرى هلمديح امهجاء

فهذافى عين صراحته و نصه فى مراده فالكلام ذو وجهين من حيث التركيب وباعتبارمورده يتعين مراده من حيث المدح والذم فالكلام حينئذ متشابه . و هكذا قوله : ان لم تستح فاصنعماشئت ؟ ونتيجة هذه التذكرات انفهم مرادالمتكلمومعرفته و علمه للمخاطب مرحلة فوقمرحلة مفاد الكلام -من حيثمفرداتهومركباته-

وبماان حجيةالكتابفىاستنباط الاحكام والقواعد الاعتقادية باعتبار استفادة مرادهتعالى من كلمن كلماتهولايجوزالاكتفاء بمفاده اللغوى والموازيناللفظيةلامكان اختفاء كثيرمن جهات الموضوع و المحمول اماللاختفاء من ناحية المتكلم لحكمة و مصلحة واما لاختفائه من ناحية من جمع القرآن سواء كان عن غفلة اولغرض خاص عايد الى الجامع ومن يتبعه وهذا التصرف فى كلامه تعالى اما بحذف بعض اجزاء الكلام اوبتغييرمحل كلمة من تقديم وتأخيراولتغييرفى حركات الكلمة و سكونها **كعلى** (حرف جر) و **علىّ** (صفةمشبهة) او لعدم علم و وقوف بتمام الكلام عنادا او جهلا اوغيرذلك .

و عليه لا مناص فى مقام المراجعة الى الكتاب العزيز من طريق يوصلنا الى فهم المراد و الاقرب الى الحقيقة ما بينه من خوطب به و هوالنبى صلى الله عليه وآله فى حياته و من تعين من قبله بعد وفاته كما قال صلى الله عليه وآله **انّي تاركٌ فيكُم الثّقلَيْن كِتابَ اللهِ وَعِتْرَتِي ما اِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِما لَنْ تَضِلُّوا اَبَداً** وهذا يبين لنا لزوم المراجعة اليهم قبل التعمق فى الموازين اللفظية لكونها قواعد اقتضائية و لها استثناءات ليفسروالنا ما هوالمراد من كل آية فان لم يكن بيان منهم بالنسبة الى آية اوآيات كان لنا المجال فى التأمل و التدبرفى مفادها - وفق الاصول اللفظية و هى مع تعدادها بحر مواج لا يسع الغوص فيه لكل احد فهوسهل ممتنع اى يستوى كل الافراد من اهل اللسان فى الاستفادة منه ولكن بتفاوت فاحش فى درجات الفهم ولكل مقام معلوم ولذا.

قال تعالى «**اُدْعُ اِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ**» (سورة النحل (١٦) آيه (١٢٥)) فالناس كالصفوف للمدارس المتداولة -- لكل منهج خاص من حيث الكمية والسهولة و الصعوبة والاجمال والتفصيل - حسب اختلاف الاستعدادات فى سنين العمر ونحن معاشر الناس طرّا فى قبال الكلام الالهى بمنزلة اطفال متفاوتة السن يجب ان لا نتعدى عن منهجنا المناسب لدرجة فهمنا و لننتظر ماذا يلقيه علينا مربونا و معلمونا واساتذتنا ومن يتعد حده انعكس ضده وفرمن حيث كرويا من حيث امل وتمنى .

اما الراسخون فى العلم فلهم الرجوع الى الكتاب الكريم بعد الفحص عن تفسير المعصوم مماثبت لنا صحة صدوره منه - حسب الاصول فى باب الرواية والدراية - بالبحث عن المبانى اللفظية والتى يدور عليها التفسيروهى ماتقتضيه جواهر الالفاظ المفردة وهيئاتها العارضة لها و ساير الخصوصيات المنضمة بحسب اوصافها اللغوية و العرفية و كذا مايعرض الكلام و الجمل من وجوه الاستعمال - و فق اصول البلاغة و فن المعانى و البيان و البديع ولاسيما الاسلوب المختص بالكتاب الكريم الذى روعى فيه نكات دقيقة و حكم محكمة ونظرات عميقة و بعيدة عن انظار الصنف المتوسط فضلا عن السفلة .

قال العلامة الثانى الشيخ هادى الامين اعلى الله مقامه : « ان الانطباق على القواعد اللغوية و العرفية لا ينافى الغموض و خفاء المراد و عدم تمكن كل احد من فهم المعنى و الاحتياج الى البيان فان فهم مراد المصنفين من كتبهم مع انها اعدت لان ينتفع بها كل احد مما يصعب على الناس بل على الخبراء بل لايظهر المقصود من المقاصرات الا للاوحدى من الناس والذى يفهم انما يستعلم بملاحظة نفس اللفظ فلولم يكن ارادة المعنى على طبق الموازين العرفية - استحال فهم المراد من اللفظ فاختصاص بعض الناس به ليس الالان كون الاستعمال على الموازين العرفية لاينافى الاحتياج الى التفسير و كشف الغطاء وهكذا الحال فى الخطب والاشعار و كتب التفسير المبتنية على بيان معنى الكتاب على ماتقتضيه الاستعمالات العرفية لااشكال فى كونها تفاسير حقيقة فان هذا الشأن مما لايمكن الاللاوحدى وبالجملة فلااشكال فى ان المحكم ايضا يحتاج الى التفسير وان بيان المراد منه يمكن ان يكون كشفا للغطاء)

و قدتبين ان للتفسير وهو كشف القناع -مرحلتين :

١-مرحلة الظاهر من اللفظ - و فق الموازين اللغوية و العرفية والقدرة على جمع المتنافيات و ترجيح الراجح على المرجوح و هو امر لازم للمراجع والمستفيد من الكتاب الكريم وليس تفسيرا بالرأى كماقد يتوهم لان الرأى هو الاعتقاد فمعنى الرأى - فى مقام التفسير- ان يجعل اعتقاده مركزا يدور حوله معنى الكلام باستقلال رأيه فى فهم المراد من كلام البارى تعالى بتوجيه الموازين اللغوية و العرفية بحيث يطابق ويتبع اعتقاده -وهو الذى حصله من غير الاعتماد على الدين الاسلامى- نوع متابعة العلم للمعلوم بمعنى اصالته فى التطابق فليس معنى الرأى فى الحديث - التشهى الا ان التفسير بهذا المعنى قضية سالبة بانتفاء الموضوع -

قال المحقق العلامة الثانى الشيخ محمد هادى بن محمد امين الطهرانى فى هذا المقام: (من المعلوم ان المخالفين انما كانوا يقولون فى فهم الكتاب العزيز على القواعد العربية المتقنة المحكمة بعد امعان النظر وغاية التامل فى الاطراف وملاحظة جميع الجهات كمالا يخفى على من لاحظ كتبهم فى التفسير)

فالمتيقن من نهى الامام (ع) التفسير بالرأى ماليس له ظاهر وهو المتشابه ومنعه ﷺ اشارة الى خفاء بعض جهات كلامه تعالى (القرآن) من حيث المجموع من جهات خارجة عن محيط اللفظ اوداخلة قد اختفت لغرض مامن ناحيته تعالى او من ناحية المتنفذين فى جمعه وتنظيمه وترتيب سوره وآياته ممالاتناله ايدى الناس ولايستعلم من ناحية ظواهر القرآن .

وليس التفسير بالرأى تفسيره عن شهوة وهوى نفسانية اذهذا بديهى البطلان ولا ينبغى من الامام (ع) توضيح الواضحات .

نكتة مهمة - يجب ان يعلم ان الاطلاع على المعانى العرفية المنظورة فى الكتاب العزيز فى غاية الصعوبة والفهم لامرين :

الاول - تطور العرفيات باختلاف المحيط والازمان ومقتضياتها فلايقاس الغابر بالحاضر الابعد الظفر بالفروق بينها وعلى فرض الاحاطة عليها بالحدس و الاصطرلاب مثلا فهل تكون الجهة العرفية فى آية من الآيات جهة دخيلة فى ثبوت الحكم فى القضية ام هى امرا تفاقى صادف الحكم و كانت بمنزلة الزمان الذى يكون ظرفا فقط لامر زمانى دون دخالة فى قوام القضية وتعيين احد الاحتمالين غير ممكن الامن تفسير ناحية اهل البيت .

الثانى - ان العرف والعرفى كثيرا مااختفت حقيقته على كثير من الناس وجعلوه من الامور العامة المركوزة فى عموم الاذهان - ولذا - قد يقال بانه ان كان القرآن نازلا - وفق الموازين العرفية - فلايعقل غموض فيه بل يرجع الى الناس فينكشف الامر وعليه لامعنى لاختصاص حل الاشكال والغموض الى شخص معين اوجماعة بالخصوص. ولكنه خال عن التحقيق قولا ومقولا ويكفى فى رده ماقال المحقق الطهرانى فى ضمن كلماته ما هذا بيانه :

(ان العلوم العربية التى يبتنى عليها استنباط الاحكام من الادلة السمعية فى غاية الصعوبة ونهاية الدقة بل لايحيط بجهات لغة العرب الاالله سبحانه ولهذا فكتاب الله تعالى من اعظم المعجزات مع انه لو لم يكن على موازين اللغة و العرف كان غلطا

فالعرف واللغة أصعب من اكثر الفنون العقلية وليس المعنى العرفي مايدركه كل احد كما زعمه المغترون ! الاترى ان الكتب المصنفة و الخطب و القصائد قد تبلغ من الغموض ما لايدركه الا الاوحدي مع انه معنى عرفي كما ان المنطق امر مركوز في الاذهان المستقيمة وهو لا يغني عن المراجعة الى الفن المزبور الذي لايحيط به الا الاوحدي من الحكماء ومن هذا الباب علم العروض) انتهى موضع الحاجة .

ومن جملة الامور العرفية مما يرتبط بالمقام: قاعدة ان الكلام اذا كان له دلالة واضحة ـ حسب وضع اللغة ، فلا يعدل عنه عند الاستدلال به الى غيره من الاحتمالات المخالفة لمفاده .

ويعبر عن معناه الاول المتبادر الى ذهن السامع بالمعنى الحقيقي وعن غيره المحتمل بالمعنى المجازي ان كانت له علاقة بمعناه الحقيقي اوالكنائي ان كانت فيه قرينة صارفة ولا يصرف النظر عن معناه الحقيقي الامع قرينة صارفة ومعينة .

و لايخفى ان لاحتمال الخلاف مراتب مختلفة قربا و بعدا بالنسبة الى المعنى الحقيقي والاقرب منها يمنع الابعد على فرض ترتب الاثر عليه بفرض صحة الاحتمال المنافي لظاهر الكلام .

ومما ذكرنا يتبين ان للكلام مراتب من الدلالة وقد تبلغ مرتبة من الوضوح بحيث لايتطرق عليه حتى اقرب الاحتمالات اليه ويسمى بالنص والصريح وقد يكون في مرتبة نازلة منه ويسمى بالاظهر بالنسبة الى مايقابله مما هو ظاهر في مخالف مفاده وهكذا الامر بالنسبة الى انواع الكلام الملقى في مقام الافادة والاستفادة .

وخلاصة الكلام ـ في هذا المقام ان المعنى العرفي اوالعرف هو ماكان معروفا لدى الناس اى قابلا ولائقا بان يعرفه الناس وانما يكون الشيء كذلك اذا كان ميزانا و ضابطة اوما يؤول اليه ـ فلا ينبغي ان يتوهم كون المعروف ما يرادف المشهور كما ان ليس المراد به ان يكون معروفيته بالفعل كما هو شأن المشتق في اكثر موارد استعماله فالعالم والصانع والنجار وغيره من فيه استعداد المبدء واقتضائه الكسبي لافادته و بالجملة ـ مراتب الاستعداد وتهيئة الذات لفعلية المبدء ـ مختلفة ولذا ـ فمراتب الموازين العرفية اى معرفة

الناس بها نظراً الى غموضها وسهولتها مختلفة.

و يمكن ان يكون لفظ ـ العرف ـ مصدرا بمعنى اسم الفاعل (العارف) ـ باعتبار اصطلاح القوم وبما ان العارف الحقيقى من كان ناظرا ومتوجها الى واقع الامر: بان يطابق ذوق البشر ـ ان كان المعروف من مقولة الذوقيات ـ او يطابق مقتضى العقل اوالاحساسات والعواطف اومقتضيات البيئة والمحيط اومماهومربوط بالمبدء و المعاد ـ ان كان يناسب الامور الفكرية اوالعاطفية اوالمجتمع كل بماهومن سنخه.

وبالنظر الى صيانة الواقعيات ارجع الشارع ـ تشخيص بعض موضوعات احكامه الشرعية الى العرف الذى هو ارجاع الى امرواقعى فى الجملة.

وعلى كلا الاحتمالين يمكن ان يكون لفظ ـ العرف ـ صفة مشبهة قامت ـ مع احتفاظ ثبوت المبدء فى الجملة ـ مقام اسم المفعول اواسم الفاعل ـ حسب مقال القوم ـ وبالجملة فالعرف انماهومحترم ومنشأ الاثر ـ فى نظر الشارع ـ باعتباره امرا واقعيا اى طريقا اليه وكاشفا عنه وسر التعبير عن الامر الواقعى بالعرف والرجوع اليه ـ الارشاد الى رجوع العارفين واصناف العلماء كل ما يرتبط به موضوع البحث.

ثم ان البحث عن طبيعة العرف ومنشأه و سننه والفاسد منه عن غيره و درجة اعتباره بالنسبة الى درجاته المعبر عنها ـ فى علم الاجتماع ـ بالزى و الاقتباس والعادة والتقليد والتشبه وغير ذلك والفروق بينها مسئلة واسعة النطاق ويمكن التعبير عن الجامع المشترك اللابشرط الكلى بالطور والتطور و بالاخص بالانقلاب و لنا تحقيقات فيها لايناسب المقام ذكرها.

٢ ـ مرحلة كشف المراد بضميمة ملاحظة خصوصيات مورد الاستعمال وسبب نزول الآية وتمييز المحكم من المتشابه والناسخ من المنسوخ والعام من الخاص ووعدها ووعيدها وامرها ونهيها وغير ذلك وان المراد من العام هوالخاص املا وبالعكس ومن المطلق هوالمقيد املا وبالعكس وهكذا مما للمتكلم الواقف على الاصول ـ التصرف فى الكلمات والتقلب فى مفاهيمها فانه كمامر مرارا يكون مفاد كل كلمة بوضعها اللغوى لمفهوم معين ـ امرا اقتضائيا يمكن ان يمنعه مانع اويقترن بمقتض آخر ينافيه وهواقوى منه

اوبالعكس ولو كان ذلك المقتضى خصوصية خارجة عن منطقة اللفظ كمنشأ النزول او خصوصية المورد لازمة الرعاية.

وبالجملة ـ فقد تتوافق المرحلتان وتتحدان مفادا ومرادا وقد تختلفان ولوجود القسم الاخير فى الكتاب الكريم بالنظر الى تاريخ جمعه والتوجه الى حال ذلك العصر الوخيم والاغراض الدخيلة فى كيفيته على ما فصل فى محاله ـ وجب عقلا ودستورا من ناحية اهل البيت الرجوع الى تفسير اهل بيت العصمة قبل كل شيء وبعد الفحص اللازم ثبوتا ونفيا ـ التدبر فى القرآن لاسيما القصص والمواعظ وما يتلوها.

اما الوجوب العقلى فى المراجعة الى الامام عليه السلام فى تفسير الكتاب الكريم فلكون الشبهة دائرة بين امرين ـ بالنسبة الى المرحلتين وهما متوافقتان او متخالفتان ـ فهى شبهة محصورة ـ والاجتناب عنها واجب عقلا وقد ايدته الاخبار الواردة بشأنها بمثل قوله عليه السلام **«مَن ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات من حيث لا يعلم ..** وقوله (ع) **اخوك دينك فاحتط لدينك»** وعلى اقل المراتب ان الجمع بين المرحلتين اولى من الطرح

اما الوجوب الدستورى المولوى ـ فالاخبار كثيرة منها ففى النبوى كما روته العامة **«مَن فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»** وعن ابى عبدالله عليه السلام **مَن فسر القرآن برأيه ان اصاب لا يؤجر وان اخطأ سقط ابعد من السماء»** وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبى صلى الله عليه وآله وعن الائمة القائمين مقامه **«ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالأثر الصحيح والنص الصريح»** وفى رواية **«ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية يكون اولها فى شيء وآخرها فى شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه»** الى غير ذلك من الروايات الواردة حد التواتر.

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنعيد الآية المستدل بها مع ترجمتها:

سورة البقرة آية ٥٥ واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون.

ترجمتها :

طبقا لما شرحه ثقة الاسلام الطبرسي في تفسيره (مجمع البيان) مع تصرف على ماياتي : اذكروا يابني اسرائيل اذقلتم لنبيكم يا موسى لن نصدقك في قولك انك نبي مبعوث حتى نرى الله علانية وعلى مشهد من العيون فيخبرنا بانك مبعوث .

وقيل معناه لانصدقك فيما تخبر به من صفات الله تعالى ومايجوز ومالايجوز عليه حتى نرى الله جهرة وعلانية وعيانا - فاخذتكم وتناولتكم وامسكتكم الصاعقة اى النار بل الموت و انتم تنظرون الى النار اواسباب الموت ومقدماته القريبة منه ثم بعثناكم اى احييناكم من بعد موتكم لاستكمال آجالكم -.

وقيل بعثناكم انبياء بسؤالهم ذلك بعد الافاقة - قياسا بما جرى على موسى النبي و انه تعالى لم يمت موسى كما امات قومه ولكن غشي عليه بدلالة قوله فلما افاق قال: سبحانك تبت اليك والافاقة تكون من الغشيان لعلكم تشكرون اى لكى تشكروا الله على نعمه التي منها رده الحياة اليكم .

فهذه الاية تخبرنا برجوع جماعة و هم السبعون من بني اسرائيل بعد الهلاك الى الدنيا وهو معنى الرجعة فوقوعها دليل قاطع على جوازها وصحتها .

فان قيل : ان هذا الكلام و ان كان ظاهرا في وقوع الرجعة لكنه انما يكون كذلك على احد الوجوه المحتملة اذ **منها** ان يكون الموت بمعنى الغشوة والاخذة لهم مقدمات الصاعقة ارعابا و تخويفا لهم والمراد من البعث: افاقتهم من الغشوة عليه فهي بمعزل عن افادة الرجعة !

قلت - ان الاية بمفرداتها من انتخاب مادة الاخذ - مسندة بالصاعقة - واختيار مادة البعث دون الافاقة - و الموت دون الغشوة - و انتظاره تعالى شكران نعمة العود - و بتركيباتها من اظهار نفي الايمان على الوجه المستمر عن انفسهم و تمنيهم رويته تعالى علانية و بالعين الظاهرة و اسناد الاخذ والتناول - مستقيما - الى الصاعقة (بلا قرينة على تقدير مقدماتها)وحذف متعلق نظرهم المفيد لعموم النازلة عليهم الشامل للموت او الهلاك او العذاب او ارادته احدها بالخصوص لانه منصرف الاطلاق من

دون ذكر قيد للمتعلق من اضافة المقدمة للصاعقة - و البعث المسند اليه تعالى بعد الموت ورجاء ترتب شكرهم عليه - هذه كلهاقرائن قطعية على ارادة الرجعةالمبحوث عنها اذليست الرجعة الّاعود الانسان الى الدنيا بعد الموت .

وانما الذى اوهم - اكثريا - المخالف للرجعةلتكلف هذه الاحتمالاتالبعيدة - قياسه مورد هذه الاية بغيرها فكانه رأى الموت فى قوله تعالى **«وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ»** سورة ابراهيم - ١٤ - آيه(١٧) بمعنى الغشوة بقرينةقوله عقيبه: - وما هوبميت - فقاس ما نحن فيه بها - و حمل الموت على الغشوة استعمال مجازى والقرينة قائمة واين‌هذا من قوله تعالى **ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ** .

و منها حمله البعث تارة على الافاقة بعد فرض كون الموت بمعنى الغشوة اذ الافاقة لاتصدق الا بعد الغشوة - كما فى قوله تعالى**« وَ لَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ»** سورة الاعراف - ٧ - آيه (١٤٣) - حيث ذكرالافاقة وهى تدل على‌ان‌المسبوق لها غيرالموت الحقيقى !

و انت ترى ما فيه من الوهن‌من قياس فى‌قياس مع‌الفارق و باطل‌فى‌باطل‌زاهق!

و منها حمله البعث تارة اخرى فى الآية على بعث الانبياء وعليه‌لاتكون‌الآية دالة ودليلا على رجعة الناس باعتبار احد الاقوال فى‌تفسيرها بهمع ان‌مرادنامن هذه الآية امكان الرجعة وصحتها ووقوعها فى‌الجملة قبال‌من‌ينكرها بتاتا وعليه‌فقداعترف المخالف فى احتماله هذا على امكانهاووقوعها .

و منها حمله البعث ثالثة على التعليم والموت على الجهالة وعدم العلم‌باعتبار استعمال ذلك فى كلام الشعراء وقائدى العلماء كقوله (ع) :

الناس موتى واهل العلم‌احياء　　　ابو هم آدم والام حـواء

و هوغافل عن وجود القرينة لهاوهى مقابلةاهل العلم واتصافهم بالحياة -مضافا اليه ان البعث بمعنى التعليم لم يات فى اللغة و لم يستعمل فيه و لومجازا و ليس فى الآية ما يكون قرينة على ارادة الجهالة من الموت !

و لو استدل المدعى ثبوت استعمال البعث فى التعليم و الموت فى الجهالة -

و هو احتمال بعيد ـ بنفس الآية المبحوث عنها ! كان باطلالانه مصادرة بالمطلوب .

و منها حمله رابعة على كثرة النسل كمااذا ذهب اليه **الشيخ عبده** فى تفسيره نظرا الى افادته منشأ وجوب شكرهم له تعالى حيث بالبعث يزداد نسلهم ولا ينقرضون فهو تعريف للبعث بلازمه اذ احيائهم بعد الموت فى الدنيا يستلزم بقاء نسلهم و كثرته فهو لا ينا فى ما اخترناه من حمله على الاحياء بعد الموت الذى هو ظاهره بل صريحه هذا .

ولكن المخالف للرجعة اراد من ذكرهذه الاحتمالات جعل الآية من المتشابهات لكونها ـ بادعائه ـ مجملة لايمكن الاستفادة منه !

والمنصف يعلم حقيقة الامرو انها صريحة فى افادتها وقوع الرجعة بأبلغ مايكون ومن فرض عدم صراحتها فى الرجعة يلزم عدم كلام صريح محكم فى شىء من الايات وهذا يناقض قوله بان القرآن قابل للفهم ولااجمال فى الفاظه وانما نزل القرآن لاستفادة الخلق منه !

ثم انه بعد تكلفه تلك الاحتمالات البعيدة تنزل عنها وفرض تسليمه بدلالة الآية على الرجعة . قال : ان وقوعها انماهى بعنوان المعجزة من ناحية النبى موسى عليه السلام تثبيتا لنبوته لمن انكرها فامات عدة من بنى اسرائيل ثم احياها وهو امرخلاف العادة و جريان نظام العالم !

وفيه مضافا الى ان سياق الآية لا يساعد حملها على بيان اعجاز لموسى النبى عليه السلام وحملها عليه رجم بالغيب ودعوى بلادليل ثم اعتراف المخالف باحياء عدة من الموتى فى هذه الدنيا وهو يثبت صحة الرجعة بالذات ووقوعها.

انه اولاـ خصوصية المورد لايخصص العام الوارد ـ اذالادلة على صحة الرجعة و امكانها عامة .

و ثانيا ـ ان المعجزة و اتيان امرخلاف العادة صادرة كثيرا من غير الانبياء كالائمة وا لاولياء ـ وفق الاخبار المتواترة ـ وليس ببعيد ان يكون لامام العصر عليه السلام معجزة فى بعض الامور الهامة ومستثنيات العادة والامور العامة ـ نطاقها وسيع ـ ومامن

عام الاوقد خص وقلة الافراد و المصداق لا تخرجها من عالم الامكان كما لاتجعلها حاصلة من غيرعلة كواقعة طوفان نوح عليه السلام و الخسوف والكسوف والزلزلة و الصاعقة وبعض الامراض العامة فى بعض الازمنة كالوباء والطاعون والجدرى و غيرها فكل من الاكثرية والاقلية لهعلة وسبب وشرط اوشروط معفقد مانع ومزاحم لهامن التحقق .و ارادته تعالى للرجعة ونحوها التابعة لحكم ومصالح ـ هى العلة العالية التى ينمحو و يمحو بها كل مانعومزاحم. والاختلاف فى الاكثرية والاقليةانماهو بالنظر الينا والافهما فىعالم الخلقة امرواحد و كل اليه راجعون .

وسر التفاوت بينهما هوان الشىء كلما قل شرطه كثروجوده ـكالعناصر الاولية ـ و كلما كثرشرطه ـ وانقل مانعه. قلوجوده ـ كصفوف التلاميذللمدارس وطبقاتالناس منالجهال والعلماء كل بحسب درجته وهذا ملاك الاكثرية للموجودات والاقلية لها. فالتعبير بالاكثرية بكونهاجارية علىالعادة ونظام العالم الطبيعى و بالاقلية بكونهاجارية علىخلافها انماهو بالنسبة الىنظارنا وقياسنا احدهما بالاخرو الافكلها على القاعدةـ طبقا للحكم والمصالح .

وقد يعترض على اصل الرجعة ـ كما اشيراليه قبل هذا. بانعود الانسان الى الدنيا بعدالموت يستلزم اضطراره بالايمان والعمل بالاركان لانهرأى رأىاليقين بعد الموت ماانبهه على حقيقة الامروالعواقب الوخيمة لمنعصاه تعالىوخالف نبيهالمرسل الى العباد ولكونه صارحيا فىالدنيا بالغا سن التكليف كان مكلفا ومن شروط صحة التكليف ـ اختياره التام وقد فقدهلما مرعليه فقدخرج احتمال ارادةالرجعة منالآية وبقيت الاحتمالات فيرجح احدها. وفقالاصول فىباب التعارضوالتراجيح !

والجوابـ ان المعاد الى الدنيا هوالذىكان حيا قبل موته بجميع ماكان له من الارادة و القدرة والاختيار وغيرها ولم ينقص منه شىء و الذى زاده من العلم وتنبه لما راه وذاقه من العذاب بعد الموت فهو قبال العوامل المادية و التحريكات والاحساسات والعواطف و التمايلات النفسانية و ترغيبات الافراد و المناظر الطبيعية مما يشوقه نحو التمايلات الحيوانية و الشيطانية يعد كلاشىء لغيابها عن نظرها و

احتمالها السهو والنسيان تدريجا لاسيما اذا توالت الايام و الشهور والسنين على هذا المنوال بل الذى رآه بعد الموت لوتجسم فى ذهنه فهوبمنزلة رؤياه الموحش فى النوم ممايترائى شبحا وخيالاكان مماساله مادام حيا ـ

اما ارادته واختياره القائم بقواه الفاعلة والعاقلة فهما باقيان له و الالم يكن عودا ورجوعا بشخصه الى الدنيا بعد الموت ،

وقديعترض على الرجعة و اعلامها بالآية كما نقل صاحب مجمع البيان عن ابى القاسم البلخى بانه لاتجوز الرجعة مع الاعلام بها لان فيها اغراء بالمعاصى من جهة الاتكال على التوبة فى الكرة الثانية.

واجاب عنه بان من يقول بالرجعةلايذهب الى ان الناس كلهم يرجعون فيصيراغراء بان يقع الاتكال على التوبة فيها بل لااحدمن المكلفين الاويجوزان لايرجع وذلك يكفى فى باب الزجر ـ **انتهى كلامه**

بقى شىء آخر هوان حكمة الرجعة هى القاء الرعب و الخوف من عاقبة امره ـ ان لم يطع الله و الرسول فى حياته الاولى ان كان عاصيا ـ و بشارة لمن اطاعه فيزداده الطاعة ففى اعلامها وعدووعيد بالنسبة الى الفرقتين من عباده تعالى والذى ينتظر وقتا للتوبة فهوتائب فى الجملة وليس هذا اغراء منه تعالى.

فان قيل: بماانه وردان من تمنى الرجوع فالله يعيده وهذا يكفى فى اطمينانه بالرجوع فالمحذورالذى ذكره باق بحاله ؟ !

وجوابه ـ اولا ـ ان تمنى الرجوع مادام فى هذه الدنيا ولم يمت بعد ـ لايتحقق منه ان كان عالما بحكمة الرجعة المستلزمة لعدم التكليف والطاعة فلاتقبل توبته ـ على مابينا ـ وان كان جاهلا بها فتمنيه امراختيارى له و عليه ليست الرجعة امرا اجباريا من ناحيته تعالى لكى يوجب الاغراء منه تعالى فيرجع الامرعليه ـ الى احتمال العبد رجوعه الى الدنيا بعدالموت وفى هذا ليس اغراء منه تعالى.

وبوجه آخر ـ اجابته تعالى تمنى رجوع العبد الى الدنيا لاتستلزم قبول توبته عند الرجعة ايضا على فرض صدورها منه مضافا اليه ان المفهوم من بعض احاديث

الرجعة ان اهل الرجعة غير مكلفين وليس دليل قطعي على كونهم مكلفين و الالجاز ان يتوب كل واحد من اعداء الدين كيزيد ومعاوية وشمروغيرهم لاطلاعه على جملة من احوال الآخرة - والادلة الدالة على انقطاع التكليف بالموت بل قبله عند معاينة مناظراعمال العباد كثيرة في الكتاب والسنة .وقوله عليه السلام **حَلالُ مُحَمَّدٍ حَلالٌ اِلىٰ يَوْمِ الْقيامَةِ وَحَرامُهُ حَرامٌ اِلىٰ يَوْمِ الْقيامَةِ** و غيره من عمومات الخطاب قابل للتخصيص وتناوله جميع الازمنة ممنوع بالاجماع ويمكن ان يستفاد من قوله عليه السلام **مَنْ ماتَ فَقَدْ قامَتْ قِيامَتُهُ** ان لاتكليف بعد الموت وان تعد ايام الرجعة - باعتبار عدم التكليف فيها - من طليعة يوم القيامة فتخرج عن ايام التكليف. ولاتدل افعال العباد (اهل الرجعة) كونهم مكلفين كاعمالهم يوم القيامة .

توضيح واضافة:

١ - قلنا ان الآية الكريمة صريحة في هلاك جماعة من بني اسرائيل عقيب نفيهم المطلق لايمانهم وتصديقهم للنبي موسى عليه السلام بعد دعوتهم الى التوحيد من كل وجه ثم احيائهم بعد الموت واعادتهم الى الدنيا زمن موسى النبي - و كان هلاكهم بقرينة سياق الآية مسببا عن استدعائهم ان يروا الله علانية وجهرا الملازم لتجسمه تعالى قياسا منهم له باصنامهم المعبودة و هو جسارة على مقام الربوبية لايتصور فوقها و كأن قولهم هذا كان عن تعصب وعناد منهم لانه كان منافيا لدعوة النبي موسى اياهم بتوحيده تعالى وتنزهه عن الخصوصيات المادية وعوارضها .

و لذا - استتبع و رود العذاب عليهم فاتى - بعد نقله تعالى قولهم ذلك- بفاء التعقيب -تعييرا وتحقيرا لهم وقال خطابا اليهم **فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُونَ** اى ان اصراركم في نفي الايمان الابدي بالنبي وتعليقه بامر محال كان بحيث كنتم تنظرون او بمنزلة من ينظر الى عواقب ذنبه كمن شرب السم وفاتته مدة معالجته -لكون اصرارهم ناشيا عن تعصب محض لم يكن من شأن العاقل ان يتخذ مالايكون صلاحه كالسكران والخمار المدمن الا انهم في كمال التعقل فى وخامة عواقب الامر فلابد وان ينزل بهم ما نزل -عقلا وعرفا وواقعا - وعليه ياتيهم من علائم الخزي والخسران.

و اخذه الشيء : امساكه و انزال العقاب عليه بذنبه و القرينة على انه تعالى في مقام تمام الشدة والمجازاة هو سنخ المنزل عليهم هوالصاعقة وذلك ان مستدعاهم - بعد اتمام الحجة - في غاية النفرة ونقض العهد و هوتجسم الباري تعالى و ان لم يكن جسما اواعتقادهم بانه تعالى موجود جسمي كاصنامهم بعدنصائح النبي موسى لهم وارشادهم الى ماهو الحق و بعد و ضوح هذه الافكار - كان قولهم ذلك كافيا في استحقاق نزول العذاب عليهم من غير استخفاف وتخفيف لعقابهم - بعد هذه المقاومة الشديدة منهم قبال تبليغات النبي وقدقيل - اخر الدواء الكي -

وعليه فلامعنى لفرض دخالة اعجاز النبي في نزول العقاب منفردا وجمعا اذعلى الاول مخالف لصريح الاية.

وعلى الثاني يلزم ورود علتين مستقلتين على معلول واحد وهومحال - و كذلك لامعنى لتقدير مضاف لمتعلق الاخذ و يكون الاخذ مقدمات الصاعقة و علائمها لان مقتضى اجراء العقاب من ناحيته تعالى و ارادته بقوله تعالى **انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون** » سوره يس (٣٦) - آيه ٨٢ - وقوله تعالى **«اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون»** سورة البقرة آية ١١٧ - آل عمران آية ٤٧ - مريم (١٩) آيه ٣٥ - غافر (٤٠) آيه ٦٨ - ان لايتوقف اجرائه على مقدمات وعلائم له - كما هوصريح الاية - و ما احتمل خلاف ظاهر الاسناد ؟ فادعاء الخلاف باعتباره مقدمة لاقامة الدليل على اعجاز النبي وهواحياء الموتى - تفسير بالراى وقياسه تقديراً بقوله **«واسئل القرية . .»** سورة يوسف (١٢) آيه ٨٢ قياس مع الفارق ولو كان المفروض من الاخذ تمهيدا ومقدمة لاقامة الدليل على الاعجاز بعد الاحياء بعد ذلك لكان كافيا منه تعالى ان يميتهم دفعة واحدة من دون تمهيدمقدمة من الصاعقة وانزالها خاصة او كان له تعالى ان يحيى عدة من الموتى مع انه لايحتاج الى هذا التقدير لان كون علائم الصاعقة مقدمة بنفسها لايكون مقدمة لاعجاز الاحياء الابعد تحقق الصاعقة اذ الاحياء لايتصور الابعد الاماتة ففرض المقدمة في المقام امرلغووعبث و لكنه تعالى اختار من جميع الوجوه المحتملة - انزال الصاعقة لانها المناسب للمجازاة بعد

ذلك الاصرار العتيد و اظهار نيتهم الباطلة تحت اغواء الشيطان و مطامعهم النفسانية

٢ - بما ان انزال العذاب واهلاكهم كان يوهم الياس من رحمته تعالى و فى الحديث (سبقت رحمتهغضبه) اتبعه تعالى بيعثهم واحيائهم بعد ذلك اشارةالى ان ياس العباد منه تعالى انماهومن تلقين الشيطان واتباعه وانى على احيائكم فى الدنيا بعد الموت - قادر ورحمان وعليه ينبغى ان تنصرفوا من ذلك الوهم الذى هو اوهن من نسج العنكبوت وان تشكروا الله على احسانه تعالى و انعامه الحياة التى يمكن بها تامين السعادة فى الدارين فقال بعده « **لعلكم تشكرون** » اى لكى تشكرون فلو كان العقاب او مقدمامه فى المقام لاعجاز النبى حتى يؤمنوابه لكان المترتب عليه ان يقول (**لعلكم تتندمون**) اى من اصراركم الانكار او «**لعلكم تؤمنوا بالنبى**» او « **لعلكم تعرفون** » اى صدق النبى - الى غير ذلك بدل قوله « **لعلكم تشكرون** » الله .

٣ - لوفرضنا ان الاية نزلت بشأن معجزة النبى موسى فلا نسلم اختصاصها بالانبياء من قبله تعالى لجواز ذلك من ناحية الائمة بل الاولياء كل بحسب درجته فى الكمال وتسمى بالكرامات - تحت مشيئته تعالى ومن المعلوم صدور معجزات منهم عليهم السلام فى حياتهم وليكن ذلك بعد الرجعة ايضاومن المظنون المتآخم للعلم ان لامام العصر (ع) معجزات لاثبات انه من ولد الامام الحسن العسكرى وانه تعالى بعثنى الى الناس لاحقاق الحق وازهاق الباطل باذنه تعالى من دون بعث نبى فى الرجعة .

٤ - لوفرضنا ان خصوصية المورد والغاية اى اعجاز الخلق - بوجه من الوجوه - كانت دخيلة فى الاماتة و الاحياء فلا يسرى فى الاحياء الى الدنيا بعد الموت لا لهذه الغاية -

فنقول - ان تسليم المخالف بان مفادها هو الاماتة ثم الاحياء كاف فى ثبوت مطلوبنا لان مدعى اهل الرجعة انها امر ممكن ذاتا و صحيح عقلا و المعجزة لاتتعلق الا بامر ممكن الذات بان لايكون ممتنعا كذلك فالاية تدل بامكان الرجعة و صحتها

على اى حال وليس القول بها والاعتقاد بثبوتها - امرا خرافيا فضلا عن كونها محالا كما زعم - ومجرد قلة وجودها لا يضر بالامكان بل الوقوع اذا لم يقم دليل على خلافها فضلا عن اقامة ادلة كثيرة على ثبوتها .

الاية الثانية :

قوله تعالى **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ** سورة البقرة آية ٢٤٣ .

اظن انه لا يحتاج الى التفسير لصراحته في مفاده وهو اماتة الله جماعة من الناس قد فروا من الموت وخرجوا من ديارهم وهم آلاف آلاف او آلاف واكثر اشارة الى قوله تعالى «**فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**» سورة النحل (١٦) آية ٦١ - اولانه يقدر والعبد يدبر فيكون ردا على من قال بان الله بعد خلق العالم قد انعزل عن الخلق والتصرف بالكلية ثم احيائه تعالى اياهم بعد موتهم في الدنيا لكونه تعالى ذا فضل واحسان بعباده ويريد به تبشيرا وانذارا للعباد في آخر الزمان بصحة الرجعة كما يكون في تقديره المعاد- الوعد والوعيد.

وهنا نكتة ادبية تؤيد ما استفدناه وهي استعمال كلمة **(الم تر)** فالهمزة للاستفهام الانكارى ومتعلقها امر تصديقي وادخال كلمة (لم) على الفعل المضارع لافادة ان المستفهم عنه امر واقع في الماضي (في الامم الماضية) وكونه موجودا مفروغا عنه عند السامع كالمتكلم- ولكونه امرا تاريخيا مضبوطا فالخطاب الى المفرد وهو النبي ﷺ بمنزلة الخطاب الى الجميع -لكونه لسان الامة او يكون من قبيل- اياك اعني واسمعي يا جاره- واستعمال كلمة «تر» وهي مجزومة -بلم- بحذف اللام.

واختياره تعالى مادة الرؤية وهي النظر الى الشيء بالباصرة التي اشد الاعضاء

الحاسةواقربها الى الجهاز التعقلى دون استعمال العلم او الادراك او التفكر اوغيرها باعتبار ان المستفهم عنه امرغائب عن الرؤية والانظار.

لافادة ان العلم امر غير محسوس والرؤية لاتتحقق الابالنسبة الى امر محسوس فلبيان ان العلم باماتة بعض الامم واحيائهم بلغ مبلغا يستحق اطلاق الرؤية عليه ويحق له ان ينزل ذاك العلم البديهى - لكون متعلقه من المسلميات- لدى الملل والنحل- ولم يكذبه احد بشهادة التاريخ كما فى كتاب حزقيل آية ٣٧ والرواية تشهد بصحته كما هو المعهود عند الامم الماضية حتى فى الازمنة الاخيرة منزلة الرؤية والمعلوم منزلة المرئى لكونه بمرأى ومسمع من قاطبة الانام.

ولهذه النكتة ترى استعمال مادة الرؤية كثيرا فى موارد العلم بالشيء وهذا النوع من الاستعمال متداول وامر عادى لدى العرف فى كل زمان وفى القرآن كثيرا ما استعمل هذا استعمال العرف:

فقال تعالى **الم ترالى الَّذى حاجَّ ابرهيم فى ربه** سورة البقرة/٢٥٨

» » **الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة** » ابراهيم /٢٤

» » **افرأيت الَّذى تولى** » النجم/٣٣

» » **ارأيت الَّذى ينهى عبداً اذا صلى** » الفلق/٩

» » **وترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الأصفاد** » ابراهيم/٤٩

» » **افرأيتم اللات والعزى** » النجم/١٩

» » **افرأيتم ماتمنون** » الواقعة/٥٨

» » **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره** » الزلزلة/٧

» » **الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل** » الفيل/١

و بالجملة فالاية الكريمة صريحة فى وقوع احياء بعض الناس فى الدنيا بعد الموت فى الامم الماضية وهو معنى «الرجعة» على مابيناه، و انت ترى ان لا اشارة فيها

اصلا الى اعجاز النبى و ثبوت نبوة احد الانبياء بل القضية حاصلة بمجرد مشيئة الله تعالى ولا يعقل كونها على خلاف سنته الحتمية كما ان ذيل الاية و هو قوله «و **لكن اكثر الناس لايشكرون** » يدل على ان الاحياء كان حاصلا من فضله و احسانه تعالى ولا غير .

الاية الثالثة:

قوله تعالى: **اَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ اَنّٰى يُحْيِى هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ؟ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ . قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ اِلٰى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .**

سورة البقرة آيه ٢٥٩

حاصل تفسيرها ـ والله اعلم ـ ان الله تعالى بعد ان بين انه ولى المؤمنين ولاولى للكفار الا الاصنام عد للنبى الخاتم قصة ابراهيم و نمرود ثم قصة الذى مر على قرية و هو عزير الحافظ للتورية فلقبوه با بن الله اوذوالكفل ـ وقد مر على بيت المقدس ـ اوالارض المقدسة ـ ورآه مخروبا منهدما بعمل بخت النصر فقال كيف يعمر الله هذه القرية المخروبة او كيف يحيى الله اهلها ـ رجاء ان يريه الله احيائها ليكون علمه بقدرته تعالى علما شهوديا لا استدلاليا فقط فاماته الله ماة سنة ثم احياه كما كان وقال له بلسان نبيه اوان عزيرا سمع نداء من السماء ـ كم لبثت فى مكانك؟ قال عند ما نظر الى الوقت وهو قريب من غروب الشمس و كان قدمات او نام اول النهار: لبثت يوما او بعض يوم ـ فاعلمه تعالى بانه لبث ماة عام وعليه قال : انظر الى مأكولك و مشروبك الذى كان لك ولم يتغير ولم يغيره السنون والاعوام مع انه مما يتغير ويفسد سريعا ولكنه بقى سليما وطيبا وقال تعالى انظر

الی حمارك -و كان متفرق الاعضاء والعظام والعناصر- كیف صارحیا وقد جعلنا امرك وحالك الذی انت فیه- آیة لقدرتی و عظمتی وحجة للناس فی البعث واذ كنت منتظرا لهذا الامر فانظر الی العظام كیف نرفعها من الارض و نردها الی اماكنها من البدن و نركب بعضها جنب بعض ثم نلبسها لحما والمراد من العظام - حسب الظاهر - اعم من عظام عزیر وعظام حماره - بفرض ان اول ما اعید الی الدنیا - من عزیر بمشیته تعالی جهاز الباصرة له فرآی عظام بدنه و حماره كیف تجمع و تتركب الی ان تم خلقه ثانیا كما كان اولا .

ولیعلم ان اطمینانه وعلمه بعد الاعلام من قبله تعالی بانه مات ماة عام و كیفیة جریان خلقه ثانیا بالمشاهدة والمعاینة و كذا حماره تقطع اوصاله ثم اتصال بعضها ببعض وایضا اطلاعه بعد مراجعته الی وطنه واهله فرای ولدولده شیوخا وقد روی عن علی (ع) ان عزیرا خرج من اهله وامرأته حامل و كان عمره خمسین سنة فاماته الله ماة عام ثم بعثه فرجع الی اهله وهو ابن خمسین وله ابن له ماة سنة فكان ابنه اكبر منه فذلك من آیات الله فلما تبین له ذلك قال اعلم علما منطقیا وشهودیا ای ضرورة ومعاینة ان الله علی كل شیء قدیر خلقا وبعثا، مبدء ومعادا .

و حاصل الكلام انه تعالی امات واحیی عزیرا فی هذه الدنیا ومدة المكث فی حالة الموت مائة عام وهو معنی الرجعة او العود بمعناه الاخص ولیس معنی الرجعة الاعادة من توفی - الی الدنیا وقد دلت الایة علی وقوع الرجعة قبل بعثة خاتم الانبیاء وهو مرحلة الثبوت و التحقق فتكون دلیلا علی صحة الرجعة و امكانها دلالة وجود الخاص علی وجود العام والفرد علی الكلی الممكن - .

و قد اوضحت الایة جریان البعث والرجعة بالا شارة الی ابواب الامر تفضلا و تعمیما للفائدة فبین حالة عظام متفرقة الاجزاء ثم اتصالها علی الوجه السابق لصاحبها بترتیب معین ثم الباسها لباس اللحم سواء فی ذلك عظام الانسان والحمار بعد ان مضی علیها ماة سنة وفی كل من هذه الابواب -فصول وفروع قد تكفل لبیانها العلوم الطبیعیة و الحیویة بوجه طفیف وقد اشیر الی بعض منها مما وصلنا من ناحیة المعصوم والتاریخ

ايمده وقدبقى اشياء ورموزواسرارذات غموض من الخلقة ومظاهرقدرته تعالى و كلما ظفرالعلماء على كشف امرمنها زادهم حيرة وجهلا باموراخر كثيرة .

وبالجملة - فالايات الكريمة الدالة على وقوع الرجعة الى الدنيا - قبل بعثة خاتم النبيين (ص) كثيرة كقوله تعالى: **وَاِذْقَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّارَأْتُمْ فيهاوَاللّٰهُ مُخْرِجٌ ماكُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** (وهوالقاتل) **فَقُلْنا اضْرِبُوهُ** (جسدالمقتول) **بِبَعْضِها** (البقرة المذبوحة بامره تعالى) **كَذٰلِكَ** (من تعيين القاتل باحياء المقتول) **يُحْيِي اللّٰهُ الْمَوْتىٰ** (لان تحقق الفرد و هورجوع الميت الى الدنيا دليل على امكان العود على الوجه العام عند مشيته تعالى **وَيُرِيكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** (من ان المثال مصداق من حقيقة عامة هى صحة الرجعة سورة البقرة (٢) آية (٧٢-٧٣)

وقوله تعالى خطاباً منه تعالى عيسى بن مريم : «واذ تخرج الموتى باذنى (اى واذكر من جملة نعمتى عليك) وقدقرره عيسى النبى (ع) لبنى اسرائيل بقوله« **وَاُحْيِي الْمَوْتىٰ بِاِذْنِ اللّٰهِ**» سورة آل عمران (٣) آيه ٤٩ الى غيرذلك و اقتصرنا على ماذكر لضيق المجال مضافا اليه انى اردت بذلك ان يبقى مجال للمطالع والهميم بدرك مدارك بعض اعتقادات الامامية بمراجعته مستقيما الى القرآن العظيم بشخصه ويرى كثيرا وربما ازيد مماكان يظنه ويكون تمرينا حسنا له واجرا جزيلا واللّٰه يحب المحسنين على انفسهم .

اما القسم الثانى فكذلك تكتفى بذكر ثلاث آيات منها لاقتضاء المقام من ناحية الرجعيين و آية واحدة لمخالف الرجعة من قبله بعد بيان المرادمنهـا و فيه الكفاية ثم نشيرالى مفاد الروايات و درجة اعتبارها ثم ننقل الايرادات والردود الواردة على الادلة من قبل منكرى الرجعة كل فى المحل المناسب له مماقيل اويمكن ان يقال مع الاشارة الى صحتها وسقمها وهاك :

١- من الايات قوله تعالى: **«ويوم نحشر من كل امة فوجاً ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون»** سورة النمل فى الجزء العشرين آية ٨٥ ومما ينبغى التذكر له هوان كلمة **-من-** الاولى للتبعيض اى المحشور من بينهم فوج وجماعة مستثناة من الامة وهم المسئولون لكونهم هم المتنفذين و قائدى الامة و هاديهـا - و فى المواقع الهامة و المقتضية

للمؤاخذة تكون الدية على العاقلة .و قوله« **ممن يكذب بآياتنا**» عطف بيان لمفهوم كل امة-و لكون كل امة من حيث المجموع يكون الاكثر منها عاميا جاهلا غير متوجهين اوقاصرين لفهم الرجعة التي هى امر غيبى لهم و لا يعقلونها - صح اسناد التكذيب(عدم اليقين) اليهم-بقرينة قوله تعالى قبل هذه الاية« **انّ النّاس كانُوا بِآياتنالايُوقنون**» و عليه يكون اسناد التكذيب اليهم بالنظر العرفى او من باب التنزيل اوالتغليب بالقرينة اللفظية و العقلية .

وعليه يكون منطوق الاية بمنزلة ان يقال(ما نحشر من كلّ امّة الّا فوجا منها)-هذا و بما ان الايات القرآنية كلها تشكل وتقرر كلام البارى تعالى فهى بمنزلة كلام واحد صادرعنه تعالى فى خطاب واحد وعليه ينبغى فى فهم مراده تعالى: الجمع بين المترابطات والمتشابهات - استيضاحا للمراد - وفق الاصول اللفظية -ولكن الجمع المفيدو الدخيل فى تعيين المراد لايحصل الامن قبل من خوطب به وفى غيابه ممن هو نائب عنه خلفا عن سلف وارثين علم النبوة وآنسين الوحى الالهى فى توضيح ما اشكل امره فيجب فى مثل هذه الموارد التمسك بالعترة الطاهرة لكونهم اهل البيت وصاحب الدار ادرى بالذى فيها -

ومن حسن الحظ صراحة الاية ومنطوقها فى صحة الرجعة الموعودة -و فق الاصول اللفظية - من جهة و بيان حفظة القرآن و القائمين ببيانهم الناطق و من ورائها عصمة الثقلين من كل تدخل مؤثر و مساعى العلماء الربانيين و ضبطهم الاحاديث الماثورة مجتنبين من دسائس المنافقين والمعاندين(مستوفين كل ذلك فى كتب الرجال)من جهة اخرى كسؤال الرواى عن الامام (ع) فى تفسير آية الرجعة على ما نقل وننقله هنا و هو على بن ابراهيم القمى (ره)فى ص ۲۲ من تفسيره طبعة طهران ماهذا نصه :

(واما الرد على من انكر الرجعة فقوله« **و يوم نحشر من كل امة فوجا**»وحدثنى ابى عن ابن ابى عمير عن حماد عن ابى عبدالله (ع) قال ما يقول الناس فى هذه الاية : **ويوم نحشر من كل امة فوجا** قلت يقولون انها فى القيامة قال ليس كما يقولون ان ذلك فى الرجعة - ايحشر الله فى القيامة من كل امة فوجا و يدع الباقين ! ؟ انما آية يوم القيامة قوله « **وَحَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ اَحَداً** » اى لم نترك منهم احدا .انتهى

موضع الحاجة - و بعد هذا نشرع فى المقصود ومن الله التوفيق

فنقول: ان هذا التفسير والتشريح والتجزئة يكفى فى صحة ادعاء الرجعة -من حيث اصلها و امكانها فى المستقبل كثبوتها و وقوعها فى الامم الماضية بالنظر الى آيات اخر على ما يذكر بعد هذا و فى تفصيلها احاديث مستفيضة بل ومتواترة كل عن طريق رواة غير ما هو مذكور فى البقية

وبما ان المهم لنا فى المقام- البحث عن اصل الموضوع دون تفصيل القضية و خصوصياتها كما و كيفا - فضلا عن البحث فى نوع الروايات وحالات الراوين الا بقدر الضرورة وذلك لضيق الوقت والمقام وحاصل هذا الاستدلال ان منطوق كل من الايتين لاتعارض الاخر لاختلاف مورديهما كماسيبين و بما ان المحقق -وفق النصوص والاحاديث وضرورة الدين- شمول الحشر لكل احد يوم القيامة- يكون المراد من حشر الفوج من كل امة - يوم الرجعة كما ان مفاد الاستثناء امتياز الفوج حكما من الامة المنتمية اليها فهو اعم من المتوغل فى الشقاوة او السعادة لمجازاة الاشقياء منهم بالعذاب ومكافاة السعداء بالاجر و الثواب والعزة و الشوكة وهذا الجمع والتوجيه محسوس و مقبول من دون ادنى تكلف ويظهر منه عدم تعارض للايتين اصلا باختلاف الموردين واختلاف الزمانين .

ايرادات على التفسير المذكور

او توجيهات غير مقبولة

١- قد توهم البعض ان التفسير المذكور ناش عن معارضة بين مفهوم الاية الدالة على الرجعة ومنطوق آية **(وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا) !**

فقال من المعلوم لدى العلماء ان الوصف لامفهوم له مخالفا لمنطوقه مالم يكن علة منحصرة لثبوت الحكم فى موضوعه وقد اتى بمثال : نحو اكرمت العلماء فانه انما ينحصر اكرامه لهم ان كان الوصف اى العالمية علة للاكرام والضيف وبدونها لامفهوم مخالف للمنطوق كما فى آية الرجعة - فلو فرض ان الاية ذات مفهوم مخالف لزم ان

تكون المكذبية (التي هي منطوق قوله **(ممن يكذب بآياتنا)** علة منحصرة لثبوت الحشر اى الرجعة ويكون مفهومها عدم رجوع الائمة و السعداء مع ان اساس عقيدة الرجعة انما هو رجعة الائمة والسعداء)

و الجواب عن هذا التوهم : قبل كل شيء ان مفهوم كلام بعد ثبوته من الد لالات اللفظية و يعامل معه معاملة نوع ساير الدلالات اللفظية سواء طابق الواقع ام لا اى الذى بايدينا بيان الشارع ونحن مأمورون بالظاهر وليس مناط ثبوت المفهوم ـ انحصار علية الوصف لثبوت الحكم لموضوعه فى نفس الامر كما زعمه المخالف نفيا واثباتا.

ثم انا قد حققنا ان التعارض الصورى انما هو بين منطوق الايتين ضرورة ان منطوق آية الرجعة تنحل الى نفى واثبات اى حشر الفوج ونفى حشر الباقى من الامة هذا **اولا** ـ ثم المكذبية كما مرمنا عطف بيان لكل امة ـ يبين حالتها بحسب الافراد وليست صفة للفوج لانه لا يعقل ان يكون علة لحشر الفوج وانما يكون سبب حشر الفوج اكثرية الامة فى التكذيب المسبب عن تسامح الطبقة المتنفذة والمانعة منهم عن الارشاد والهداية او مغلوبية الطبقة العالية والهداة فيكون الغرض من الحشر ارائة نتيجة اعمال الطبقتين من الاجر و العقاب فالاستدلال بالاية على امكان الرجعة وصحتها غير مبتن على فرض وجود المفهوم بتعليق الحكم على الوصف الدال على مفهومه المخالف كما توهمه المخالف وتصدى لرفع الاشتباه بزعم ان التعارض ناش عن التنافى بين مفهوم آية الرجعة ومنطوق آية يوم القيامة غافلا او مشتبها عن ان مفتاح الحل والتحليل للاية وتجزئته الى ثبوت حشر البعض من الامة و نفى الحشر من البقية ـ هو استعمال كلمة ـ من ـ المفيدة للتبعيض فى الاية ـ هذا **ثانيا** .

ثم ان اساس عقيدة الرجعيين يشمل رجوع الائمة والسعداء والاشقياء والكفار كل فى نهاية الدرجات اوالدركات فاسناد حصر الحشر فى الائمة والسعداء الى الرجعيين خطاء محض و افتراء لا يرتضى ـ **ثالثا** .

٣ـ المنكر للرجعة والرجعى يقول : بان المستفاد من آية الرجعة ان الله يحشر

فوجا من كل امة ويترك الباقين بمعنى انه يكون ساكتا في امرهم من الحشر وعدمه! وعليه ينفي التعارض لعدم منافات بينهما .

والجواب- انا شرحنا معنى الكلام المنحل الى نفي واثبات وعليه يكون الباقون من كل امة محكومين بعدم الحشر فالتنافي والتعارض بينهما- على تقديره- حاصل وقد مر من تحقيق الامام عليه السلام ان لا تعارض بين الآيتين .

٣-يقول المنكر- لو فرضنا حجية مفهوم الوصف في المقام فماذا يقول الرجعي في قوله تعالى «**يوم نبعث من كل امة شهيدا**» وهي نازلة في شأن يوم القيامة الكبرى فيلزمهم ان يقولوا ان الحشر يوم القيامة يختص الشهداء اي الانبياء ولا غير مع انه لا يمكن ان يلتزم عاقل بهذا المعنى اللهم الا ان يلتزموا بكون تلك الاية ايضا تختص بالرجعة كما هو ديدنهم في كل آية فيها كلمة الحشر والبعث او الاخرة يؤولونها بالرجعة !

والجواب عنه بعد اثبات ارجاع افادة آية الرجعة نفيا و اثباتا بكلي شقيها الى منطوقها بذكر كلمة - من - التي علامة التجزئة - هو انكار مفهوم مخالف للاية الاخيرة لان كلمة - الشهيد - فيها من مقولة اللقب على ما حقق في محله لان معنى دلالة الوصف المنحصر على المفهوم ان يكون في القضية حكم لموضوع موصوف بوصف فيكون مفهومه نفي ذاك الحكم عن نفس الموضوع الفاقد لذاك الوصف ولكن الموضوع في قضية بعث الشهيد هو نفس الوصف وعليه لا يكون مفهومه من مقولة مفهوم الوصف بل يكون من قبيل اللقب ولا مفهوم له على ما حقق في محله.

وانما جيء به فيها لنكتة هامة هي ان بعث الشهيد و هو النبي او نائبه لاجل ان يشهد ويصدق باعمال الامة خيرا وشرا و هو امر حري بالعناية بها بخلاف الفوج المحشور من كل امة المجتمع من سعداء الامة واشقيائها للحساب والمكافاة او المجازاة - الظاهر في التهديد و الانذار- فاين هذا من ذاك ولعمري ليس هذا التنظير الا قياس مع الفارق مضافا اليه انا بينا ان التوفيق اللازم بين الآيتين المار ذكرهما انما هو بين المنطوقين وعن بعض الافاضل انه قال: ان فرضنا ان تكون كلمة- شهيدا لها- مفهوم الوصف فمفهومه يكون انا لا نبعث من كل امة بعنوان انه شاهد غير الواحد منهم وهذا

غير ادعاء المخالف اى لانبعث احدا سوى شهيد واحد اى لانبعث سوى الشهيدجميع افراد الامة بل نقول ان بعث الشاهد يستلزم بالدلالة الالتزامية و العقلية انه تعالى يبعث غيره ايضا ليكونوا مشهودا عليهم فتدبر وهذا بخلاف مايستفاد من منطوق آية الرجعة الدالة على اثبات رجوع فوج ونفى الباقين .

٤ - ثم قال المنكر للرجعة لوفرضنا وجود مفهوم مخالف لاية الرجعة فليس قابلا لمعارضته منطوق آية **«وحشرناهم فلم نغادرمنهم احدا»** - حتى ترفع باختلاف مورد هما وذلك لزعمه ان معنى عدم حشر الباقين من كل امة تركهم و خلى وطباعهم اى من دون حكم لهم مطلقا !

والجواب عنه ما اوضحناه من الخطاء فى معنى النفى المستفاد من منطوق آية الرجعة كما نمنع مطلق عدم قابلية المفهوم للمنطوق على فرض و قوعه فى الكلام و دلالته عليه اذ قد يرجح المفهوم على المنطوق المعارض له عند وجود المرجحات له .

٥ - ثم كرر المنكر للرجعة الاعتراض على مفاد آية الرجعة بزعمه انها تفيد فقط حشر المكذبين و الاشقياء منهم و هذا التخصيص ينفى حشر السعداء بان الخالق كيف سكت عن امر الانبياء و الائمة و السعداء من حشرهم مع انه هو الذى يعتقده الرجعيون و كيف اخبر عن حشر الاشقياء فقط و لم يبين مايجرى فى الرجعة من الوقت الممتد البالغ اربعا واربعين سنة لسلطنة حسين بن على ورسالة النبى وقتل الشيطان الكذائى ؟!

والجواب عنه ان اختصاص حشر المكذبين بالذكر لاينفى حشر بعض آخر من الناس كالسعداء و انما الحصر بالوصف بزعم ان سياق الاية عليه - ينفى عموم الناس غير الموصوف مع ان التفصيل فى الرجعة غير مراد فى المقام فربمايقول الرجعى ان الذى يهم بيانه فقد بينه الشارع ضمن آيات اخر و احاديث مروية - ان لكل مقال مقام - و مالم -- يهمنا من حيث العقيدة فقد سكت عنه و الذى يهمه التفصيل مماورد فيه فعليه ان يراجع المدارك الصحيحة و يتتبع موارد الموضوع

ويستفيد ما اراد .

٦- المنكر للرجعة تصدى لبيان الجمع بين الآيتين مستدلا فى حمل كلمة - الفوج - فى آية الرجعة على خصوص المكذبين - بآيات اخر ذكرت فيها كلمة - الفوج - ان من المعلوم كونه فى تلك الايات مختصا بالمكذبين كما تختص بيوم القيامة وهى قوله تعالى: « **إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً** » سورة النبأ آية ١٨ وهى صريحة فى ان افراد البشر- عقيب نفخ الصور يحشرون فوجا فوجا يوم القيامة -

وآية « **كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ؟ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ** » سورة الملك (٦٧) آية ٨- ٩ وهى صريحة فى كون المكذبين هم يحشرون فوجا خاصا وقد قاس المخالف آية الرجعة بهاتين الايتين فى كون المحشور من كل امة هم المكذبين فى يوم القيامة !

والجواب عنه ان مفهوم الفوج من حيث هو اعم من المكذبين و غيرهم وقد غفل ان خصوصية المورد يستحيل ان تكون مخصصة للوارد لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وذلك لان الفوج المذكور فى الاية الاخيرة منهما - انما الذين يلقون فى النار فالالقاء فيها قرينة معينة للمراد من الفوج ومورد بحثنا فى آية الرجعة : الحشر المطلق ولا ينحصر استعمال الفوج فى مورد العذاب او يوم القيامة فليتذكر قوله تعالى « **وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً** » سورة النصر (١١٠) آية ١

ومن الضرورى انها مسوقة لغرض التبشير و غير راجعة الى يوم القيامة - كما ان فى آية نفخ الصور تكون - الافواج - المذكورة مختصة بيوم القيامة و كلمة نفخ الصور قرينة معينة للمراد من الفوج وحمل المطلق على المقيد انما يكون فى الاحكام و النسب لا فى مفهوم لغة واحدة - لاسيما اذا تعلقت بخصوصيات و قيود مختلفة غير قابلة الجمع كما ان الفتنة - حسب اختلاف موارد استعمالها فى القرآن - تاتى لمعان تبلغ قريبا من سبعة عشر معنى ومعناها المشترك : الاختبار والابتلاء . وانما الخصوصية

معرفة لمراد المتكلم والفوج المذكور في الاية الكريمة مجرد عن الخصوصية والحشر المتعلق به مطلق كما عرفت .

الاية الثانية :

٢ - قوله تعالى « و حرام على قرية اهلكنا ها انهم لا يرجعون » سورة الانبياء آيه ٩٥ هذه الاية مما نسبه المخالف للرجعة الى الرجعيين فى الاستدلال بها على الرجعة وليس كما زعم والواجب علينا بيان المراد منها - على ما نفهم وفق الاصول اللفظية والمحاورات العرفية مؤيدا بقرائن مقامية محترزا عن كل تصرف فيها او تاويل لها ثم الاشارة الى اختصاصها بيوم القيامة وعليه - مقدمة لذلك - نذكر الاية مع سابقها ولاحقها قال تعالى : **اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً واحِدَةً وَ اَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَ تَقَطَّعُوا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ اِلَيْنا راجِعُونَ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا كُفْرانَ لِسَعْيِهِ وَ اِنّا لَهُ كاتِبُونَ وَ حَرامٌ عَلى قَرْيَةٍ اَهْلَكْناها اَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ حَتّى اِذا فُتِحَتْ يَاْجُوجُ وَمَاْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَاِذا هِيَ شاخِصَةٌ اَبْصارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يا وَيْلَنا قَدْ كُنّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا بَلْ كُنّا ظالِمِينَ . اِنَّكُمْ وَما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ اَنْتُمْ لَها وارِدُونَ لَوْ كانَ هؤُلاءِ آلِهَةً ما وَرَدُوها وَ كُلٌّ فِيها خالِدُونَ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَهُمْ فِيها لا يَسْمَعُونَ اِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى اُولئِكَ عَنْها مُبْعَدُونَ لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَها وَهُمْ فِيما اشْتَهَتْ اَنْفُسُهُمْ خالِدُونَ لا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْاَكْبَرُ وَ تَتَلَقّيهُمُ الْمَلائِكَةُ هذا يَوْمُكُمُ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ يَوْمَ نَطْوِى السَّماءَ كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا اِنّا كُنّا فاعِلِينَ**

(اى امتكم وجامعتكم هذه - باعتبار وحدة دينكم الذى تتبعونه - تكون امة و جماعة واحدة وبما انى ربكم و ربيتكم - ولاملجأ لكم يعنى بكم سواى - فاعبدونى

ولاتشر كوابى شيئا ـ ولكننى اعلم منكم من قطع الرابطة الحيوية ومحو الحياة الاجتماعية وروحها ـ اذ تقسموا اربابا واختاروا وقدموا الحياة الفردية على الحياة الاجتماعية زعما منهم ان كلا منهم ينال الغاية المطلوبة ـ **وكل حزب بما لديهم فرحون** ـ غافلا عن انهم كلهم الينا راجعون ـ و الحقيقة واحدة ـ و ليس لهم منجى غيرى و لا يجزون الا بما عملوا خيرا او شرا اذ لامعنى للرجوع الاتصفية الحساب و عليه فمن يعمل من الاعمال الصالحة و اللائقة بحال المجتمع مما يعود اليه نفعه كصلة الرحم و معونة الضعيف ونصر المظلوم و تسهيل امورهم و معاونتهم على البر و التقوى و كفهم عن المعاصى الى غير ذلك مما يؤمّن سعادتهم فى الدارين ويبعدهم عن العذاب كما هو شأن كل مؤمن بالله ومطيع لاوامره ونواهيه فمن كان هكذا فلايخسر فى عمله ونيته اصلا اذ فى دنياه يشكر من ناحية المجتمع فيشكرهم وفى آخرته يثاب لايمانه بالله ورجوع امره اليه وقد ايده قوله ووعده وقراره بان تكتب اعماله تحت نظر كتّاب عدل يشهدون بصدق ما كتبوه جمعا بشأنه فى محكمة عالية الهية فلا يضيع من اعماله شيء ٠ و ربما يتوهم الكفار من هذا الوعد للمؤمنين خاصة ـ انهم تركوا فى خوضهم يلعبون فلا يسئلون بزعمهم اذ لو كان الامر غيره لاخبر الله به اولو كان لبان واذ لم يجدوا ما يدل على البعث كما اعتقده المؤمنون ـ انكروه فلذا قال تعالى تاخير الامر وعدم البعث الموقت ـ لحكم ومصالح ومنها الامهال والامتحان ثم الاهلاك ونزول العذاب كما اوضحه فى مقام آخر بقوله تعالى **« انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين »** سورة آل عمران (٣) آية ١٧٨ وقوله **« والذين كذبوا با ياتنا سنستدرجهم من حيث لايعلمون »** سورة الاعراف (٧) آيه ١٨٢ الى غير ذلك وعلى كل حال فانه تعالى قال دفعا للتوهم المزعوم : وحرام وممنوع على اهل قرية اهلكناها ان لايبعثوا ولا يرجعوا الينا بل رجوعهم حتمى لامرد له ليروا ثمرات اعمالهم المرة اى فكما ان الذى يرى المؤمن فى الدنيا من الخيرات نتيجة اعماله ليس الاشيئا يسيراً بالنسبة الى ماله فى الاخرة من الاجر والثواب ـ فكذلك ان الذى يرى الكافر احيانا فى الدنيا عن عقائده الباطلة السامة لروحه و اعماله السيئة ـ من الهلاك و العذاب فهو شيء طفيف لايكفى فى مجازاته بل عليه فى الاخرة مالايقاس بما كان عليه فى الدنيا من الشدة و الهول فممنوع ان

لايرجعوا اى الرجوع ليوم القيامة امرحتمى ومحقق فى حكمه تعالى و انما هو بعدفتح بلاد ياجوج وماجوج اى فتحها علامة قرب البعث فيحشرون يوم القيامة عراة سواء لايرون من منازلهم التى كانوا بها يفتخرون و يتفرعنون اذصاروا فى اتعس الحالات واسوءها وهذه المرحلة الثابتة النهائية من البعث والنشور .. قريبة و كل قريب آت وفى كلامه هذا اشارة الى ان هلاكهم دفعة فجائية فى الدنيا لايكون هو الجزاء لهم بل عذابهم لسوء نيتهم الدائمة ماسيرونهم من الشدة فيه يوم القيامة ورجوعهم الى الحق فى القيامة وان كان بنظرهم يطول وقته ولكنه موكول الى فتح بلاد ياجوج وماجوج و عزلهما عن مقامهما الذى كانوا فيه من الرفعة و الشوكة وعند هذا يكون وعده الحق مشرفا للوقوع وبما ان الساعة تاتى فجائة ترى الكفار متوحشين قد احاطهم الرعب والخوف فابصارهم شاخصة مفتوحة لاتتحرك الى الاطراف ناظرة الى شدة اليوم الموعود الصدق وهو قيام الساعة - او ان ابصارهم قائمة على ساق و كلما تنظر الى طرف و طرف اخر لاترى سوى العذاب والعقاب وعنده يقولون - ويل لنا وتعسا لحالنا اذ كنا فى غفلة من الامر فاشتغلنا بامور الدنيا وغفلنا عن هذا اليوم فلم نفكر فيه بل ولم نلتفت الى هذا العالم زاعمين انهم لولم يعقلوا عنه لامكنهم ان يتداركوا ما فاتهم من التقصير و لكنهم آنئذ ينتبهون انهم كانوا ملتفتين الى عواقب اعمالهم لما كان الانبياء و الحجج الالهية قد اخبروهم بذلك ولكنهم لم يعتنوا بنصائحهم وارشاداتهم بل كذبوهم بسعى بليغ كاشف عن عنادهم وعداوتهم عليهم ولذلك يعترفون بذنبهم وانهم لم يكونوا غافلين عن مثل هذا اليوم الهائل اذ كانوا ملتفتين بامكان ان يبتلوا بهذه الوضعيات الوخيمة وانهم كانوا ظالمين بانفسهم ولانفسهم و لذلك صاروا بعد توهم الغفلة مقرين بظلمهم امام محكمة العدل الالهى لكونهم عصووا الله وعبدوا غيره . . .انتهى موضع الحاجة ومافهمناه من مجموع تلك الايات الكريمة - ومن له انس بسنخ بيانات الايات وسياقها وله ذوق وقريحة بفنون اللغة العربية الفصحى - يصدق بان ماذكرناه هو الظاهر من سياق كلامه تعالى بل صريح فيما بيناه من غير تفسير من حديث ورواية من الامام (ع) على خلافه وعليه يكون كلامه **«وَحَرامٌ عَلى قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لايَرْجِعُونَ»** بصدد حتمية رجوع الهالكين بعذاب

الهى - الى عالم الآخرة كما لغيرهم ذلك وليس بصدد بيان الامكان اوامتناع رجوع الاموات الى الدنيا كما توهمه مخالف الرجعة و اختار تكلفات تبعا للغير و سنتعرض لبيان اوهامه وتفسيره العندى و **الشواهد** على ارادته تعالى لما بيناه كثيرة منها جمله: **«كل الينا راجعون»** المذكورة فى الاية السابقة الذكر ومنها قوله **«واقترب الوعد الحق فاذاهى شاخصة ابصار الذين كفروا يا ويلنا قد كنافى غفلة من هذا بل كنا ظالمين»** ومنها قوله **«انكم وما تعبدون حصب جهنم انتم لها واردون»** ومنها قوله **«لو كان هؤلاء آلهة ماوردوها و كل فيها خالدون»** وهكذا الى آخر الايات كل منها من علامات يوم القيامة و مختصاتها وسياق الكلام يدور مدار الرجوع الى يوم القيامة .

ان قلت- مخالف الرجعة يقول ان كل جملة من كلامه تعالى على الوجه العام يدل على معنى مستقل كما هو شأن كل كلام لوخلى وطبعه وعليه ان الذى مورد البحث فى المقام هومسئلة الرجعة وقوله تعالى **«وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون»** كلام تام مستقل بالمفهومية و هو المتعرض لحكم الرجعة و باعتبار التفاسير لها التى نقلت الينا من حيث المجموع يدل على امتناع الرجوع الى الدنيا- خلافا للرجعى المستدل بها- من دون احتياج الى ضم الايات السابقة عليه واللاحقة له و كما ان الايات الدالة على احكام الصوم مستقلة لا تحتاج فى فهمها الى الايات المتعرضة لاحكام الحج مثلا فكذلك لاتحتاج فى فهم آية الرجعة الى الدنيا والمراد منها الى غيرها!؟

قلت- هذا التوجيه فى تفسير الاية والاكتفاء بها فقط فى كسب المراد منها فى غاية الغفلة ومن حيث سخافة الراى وخسته فى ادنى مراتب الاجتهاد قبال النص وهو التفسير بالراى وذلك لوجوه:

١- ان مراد كل متكلم كما يمكن ان يبين بطرق مختلفة و لجهات معنوية شتى كذلك يمكن ان يدل ويحمل كلام واحد على معانى مختلفة- و كلها وفق الاصول اللغوية والقواعد الادبية كقولهم فى مثل: **«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»** ومثل **«اِنَّما**

الأعمالُ بالنيات ولكل امرءٍ ما نوى» ومثل «لاصلوة لجار المسجد الا في المسجد

الى غير ذلك من المباحث الكثيرة: علمية وادبية وفلسفية و اصولية وفقهية- و من الاقوال بشأن كل منها ماهو متعارض ومناف لقول آخر ولكن الحقيقة ومراد المتكلم من كلام واحد له لايكون عادة الا امر واحد وشيء فارد لاسيما اذا كان بصدد البيان و ليس الوجه المقبول من الاقوال المتعارضة الا بعد الرجوع الى ساير بيانات المتكلم مما يتعلق بالموضوع لاسيما اذا كان الموضوع وحكمه امرا مهما كما هو فيما نحن فيه وهو **مسئلة الرجعة** وقد دريت ان الاية المذكورة وقعت مع بساطة البيان ورشاقة السياق وسهولة المفاهيم من مفرداتها موقع الاختلاف في تفسيرها فلا يكون لنا مناص للاصابة الحقة وكشف مراده تعالى الا بملاحظة ماقبلها ومابعدها حيث ان المطالب المرتبطة بالتحول من عالم الى آخر - اعم من رجوع العبد الى الدنيا بعد موته و من رجوع العباد كلا وطرا الى الله والبعث يوم القيامة اجمع موضوع هام ربما يكون من ضروريات المذهب على احد الوجهين اومن ضروريات الدين على الوجه الاخر وآية: « **وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون**» محتمل الوجهين لعدم صراحة وتعين لاحد الوجهين دون الاخر فهي باعتبار غايتها المرادة ومدركاتنا الناقصة واهوائنا المختلفة- كقول من قال «اذا لم تستح فاصنع ماشئت «وهو مشتمل على معنيين ضدين مدحا وذما- او كقول الشاعر:

خاط لي عمرو قباءًا ليت عينيه سواء   قلت شعرا ليس يدري هل مديح ام هجاء

ولا يدري مراده الا من سبقه اطلاعه بجريان الامر واحاط بماجرى له مع الخياط و كقول ابي الطيب المتنبي في قصيدة يمدح بها كافورا:

واظلم اهل الظلم من بات حاسدا   لمن بات في نعمائه يتقلب

وذلك لان البيت يستخرج منه معنيان ضدان : احدهما ان المنعَم عليه يحسد المنعِم - والاخر ان المنعِم يحسد المنعَم عليه الى غير ذلك .

٢- و لكن الامر - من حسن الحظ - ان القرآن يفسر بعضه بعضا- فهي بقرينة آياتها السابقة عليها واللاحقة لها - صريحة في ان المراد من الاية - رجوع العباد من

البعث و النشر[يوم القيامة كما اتضح ذلك ايضا من بياننا امفادها و ان لم تدل بمفردها - لاعلى الرجعة الى الدنيا ولاعلى الرجوع الى الله فى الحكم بما للعبد اوعليه - و مخالف الرجعة حمل الاية على الرجوع الى الدنيا بعد الموت و لكنه استنبط منها - امتناع الرجعة ؟ و ياليت ان كانت لبيان حكم الرجعة الى الدنيا كما زعمه اوظننا ان المستنبط - اذا افحمناه بالدليل على غيرماذهب اليه - لايعدل عما ادعاه وذلك لان مفاد الاية حينئذ هوامتناع عدم الرجعة كما هوصريح تعلق الحرمةوالمنع - بعدم الرجوع و من البديهى ان النفى و ما فى حكمه - فى النفى يفيد الاثبات - والنهى فى النفى كذلك ولا فرق بينهما الابان النفى - كلام اخبارى و النهى كلام انشائى و كثيرا مايقع و يستعمل احد هما مقام الاخرهذا - فبناء على تفسيره بان الاية لبيان الرجوع الى الدنيا - تكون الرجعة الى الدنيا امرا حتميا منه تعالى و هو كرعلى مافرمنه ولكنه لانحرافه فى تفسيرها - تكلف بوجوه محتملة منقولة ممن لم يتامل ولم يدرك المغزى ولم يحط به خبرا - اولان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبوو فى النهاية انه اخطأ ونسى مايلزمه من مطالعة جوانب الاية واطراف الكلام والانسان محل السهووالنسيان و الذى افتكر - موافقا للمحقق المتتبع مؤلف كتاب دلائل الرجعة شكر الله مساعيه الجميلة - فى وجه خطأ المخالف فى نسبته الى الرجعيين - استدلالهم على امكان الرجعة وصحتها بتلك الاية - هوانه ذكرالطبرسى (ره) فى تفسيره ذيل آية يوم القيامة **«وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون»** رواية عن محمدبن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام انه قال **«كُلُّ قَرْيَةٍ اَهْلَكَهَا اللّٰهُ بِعَذَابٍ فَاِنَّهُمْ لَايَرْجِعُونَ»** و كذا ذكر المحدث البحرانى فى تفسيره : **البرهان** فى هذا المقام عن على بن ابراهيم ذلك ايضا - فتوهم المخالف انه جيء بها تفسيرا للاية و الروايتان كماترى دالتان على عدم الرجعة الى الدنيا ممن اهلكه الله وهى امر استثنائى تلائم القول بالرجعة لمن لم يهلكه الله بالعذاب من السعداء و الاشقياء الخلص بل وان هلك ولكنه يرجع الى الدنيا لجهة اخرى بناءا على ماروى من ان لكل انسان في الدنيا موت وقتل . و عليه فان لم يرجع انسان او جماعة الى الدنيا

بعد هلاكه لان يقتل - باعتباره انه قتل و هلك لا من طريق العادة فلاينافيه ان يرجع بعد الهلاك اليها لان يرى نتائج اعماله ان خيرا او شرا - فيموت موتاحتف انفه - الا اذا قلنا فى شأن الهالك بالاستثناء اوالتخصيص - وعلى كل حال فالرواية المنقولة المذكورة ذيل آية القيامة - ليست لتفسير هذه الاية كما زعمه المخالف على ماالظن . وبالجملة- فتوهمه .

اولا - تبعالقول البحرانى فى تفسيره - ان الرواية جيء بها - تفسيراً لاية يوم القيامة !

وثانيا - توهمه ان دلالة الرواية تطابق دلالة الاية !

وثالثا - توهمه ان دلالة الرواية على ثبوت الرجعة انما هو باعتبار المفهوم المخالف للوصف فخدش فى حجيته كل ذلك كما افاده فى وجه استدلاله لاوجه له و لاعبرة به كما ان ادعائه فى آخر كلامه : اتفاق العلماء على مدعاه باطل وليس مطابقا للواقع اذلاصراحة ولاظهورفى الرواية تدل على ان صدور الرواية لتفسير الاية ولاايّة قرينة موجودة ترشدنا الى ذلك وانما بعض الفاظ الرواية تطابق بعض مفردات الاية كمادة الرجعة ! ومجردهذه المطابقة لاتكفى لان تكون الرواية تفسيرا للاية ومجرد ذكرها فى ذيل الاية لايدل على الاشتراك فى المدلول و مورد النزول و ذلك لان الاية تدل على منع عدم الرجوع يوم القيامة لمن اهلكهم اللهاى ثبوت الرجوع الحتمى - بقرينة الايات المتصلة بها - سابقا ولاحقا -

والرواية تدل على عدم الرجوع الى الدنيا لمن اهلكهم الله. فاين المطابقة مع اختلاف الموردين - زمانا ومكانا - كما توهمه وعلى فرضه كون الرجوع فى الاية هوالرجوع الى الدنيا فالتناقض حاصل بينهما لان الاية تدل على حتمية الرجوع و الرواية تدل على عدمه فاين المناسبة لتكون الرواية تفسيرا للاية - فالتناقض دليل على ان ليس المراد من الاية الرجوع الى الدنيا وبعبارة اخرى ان الرواية من حيث السند معتبرة و من حيث الدلالة صريحة فى عدم الرجوع الى الدنيا للهالكين بالعذاب والاية لافيها صراحة ولاظهور على ان الرجوع هوالرجعة فى الدنيا فلاتنافي ولاتعارض بينهما وبما

ان المعصوم لايخطى في مايقول فيدل ذلك على ان المراد من الاية ليس الرجوع الى الدنيا صونا وحفظا من مخالفته للقران - فالآراء باطلة باسرها ..

و امـا الرواية فهى تدل بـظاهرهـا و منطوقهـا على ثبـوت الرجعـة فى عين دلالتها على نفيها لمن هلك بالعذاب و ليس ذلك من المفهوم المخالف للوصف (الهلاك بالعذاب) .

توضيح ذلك ان مفاد القضية السالبة في قولك مثلا : مازيد فى الدار - هوعدم وجود زيد في الدار لاعدم الدار لانها سالبة بانتفاء المحمول وليست سالبة بانتفاء الموضوع بحسب الظاهر فالرواية الدالة على عدم رجوع من هلك بالعذاب في الرجعة الى الدنيا لا تنفى اصل الرجعة لان نفى المقيد لايستلزم ولايلازم نفى المطلق بل صريح فى ثبوتها وانما الهالك لايرجع الى الدنيا ليهلك ثانيا بعد الرجعة اذمن الثابت بالروايات ان لكل انسان موتا وهلاكا وهى ساكتة عن علة عدم رجوع الهالكين ليستفاد منه المفهوم الحاصل من حصر العلة للموصف نعم لواردنا ان نقول كل من يموت ولم يعذبه الله بالهلاك فانه يرجع - في الرجعة - الى الدنيا لزم ان تكون دلالة الرواية عليه من طريق المفهوم وهوانما يثبت فيما كان فيها دلالة على ان العلة المنحصرة لعدم رجوع الذين هلكوا بالعذاب هى الهلاك بالعذاب الالهى ولكن اين هذا من دلالة الرواية اذ هى ساكتة من هذا الامر لاحتمال العلية فيما ذكر من الوصف و احتمال ان تكون العلة غير ذلك و على فرض الاحتمال الاول فمن المحتمل ايضا ان تكون لعدم الرجعة علة او علل اخرى ايضا كالوصف المذكور فلامفهوم لها ولم يعهد من تمسك بمفهوم الرواية اذ عليه يلزم ان يرجع جميع الناس الى الدنيا من غير الهالكين بالعذاب كما هومقتضى مفهوم الرواية ولم يلتزم به احد ولاتمسك بمفهومها احد على مانعلم .

تحليل مقالة المخالف للرجعة او تنقيحها

١ - قال المخالف للرجعة ان المفسرين قاطبة فى تفسير آية «**وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون**» - سورة الانبياء آيه (٩٥) على انها تحكى وتخبر عن عدم مجيء الهالكين بالعذاب من الناس الى الدنيا الا متى فتحت ياجوج و ماجوج

و ذاك الفتح طليعة يوم القيامة ويحكى عن قربه و لكنهم اختلفوا فى كيفية الاستفادة من الاية فاختار بعضهم - وفق الرواية عن ابن عباس فى تفسيرها و كما عليه عقيدة الكسائى و الفراء والزجاج - ان كلمة - حرام - بمعنى الواجب واستشهدوا عليه بقوله تعالى: «قُلْ تَعالَوا اَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَنْ لاٰتُشْرِكُوا بِاللّٰهِ شَيْئاً» سورة الانعام (۶) آية (۱۵۱) وقد استعمل (حرم) بمعنى الواجب ضرورة ان عدم الشرك واجب وليس بحرام وفى بعض اشعار العرب فى العصر الجاهلى كذلك استعمل الحرام فى معنى الوجوب كقول الشاعر عبدالرحمن بن جمانة المحاربى الجاهلى :

وان حراما لاارى الدهر باكيا   على شجوة الا بكيت على عمرو

اى يجب ان لاارى اياما اكون مغموما ومهموما الاانى ابكى على عمرو . وليس هذا ببعيد اذ هذا النوع من الالفاظ يستعملونه ايضا فى محاوراتهم فى معنيين متضادين على وجه الشياع واختار بعض آخر فى التوجيه الادبى من الاية ان كلمة -حرم- اريد منها معناها العادى و المتداول لدى العرف ولكنها خبر لمبتدء محذوف وقرؤا كلمة -ان- فى انهم بكسر الهمزة ويكون معنى «الاية حرام على قرية اهلكناها -رجوعهم- انهم لايرجعون اى كل قرية واهلها اهلكناها حرام رجوعهم الى الدنيا لانهم لايرجعون ابدا .

واختار بعض ثالث ان الحرام مستعمل فى معناه المتعارف ولكن كلمة -لا- زائدة كقوله تعالى « قالَ ما مَنَعَكَ اَنْ لاٰتَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ» سورة الا عراف (۷) آيه (۱۲) ومعنى الاية حينئذ : كل قرية اهلكنا اهلها حرام رجوعهم مرة ثانية الى الدنيا - وحاصل الوجوه و المستفاد من ظاهر الاية على تفسير المفسرين ان القضاء الحتمى على ان لايرجع الاموات الى الدنيا الابعد انقراض الدنيا وقيام القيامة .انتهى موضع الحاجة .

اقول كما قال بعض المحققين انصف ايها القارى ماهذه التوجيهات البعيدة عن اصول المحاورات والخطب الملقاة على ملاء جمّ من العباد ولعمرى ماهى الاتعسفات ركيكة وتكلفات مجعولة قبال كلام البارى تعالى وان هى الاخروج عن الطريق المستقيم وشبيه بالاكل من القفا اوترك الراجح والاخذ بالمرجوح ولابدمن ان نشير الى بعض

جهات خطائهم وفساد مغزاهم بالترتيب الاتى :

١-انى اتصور ان من جعل كلمة **-لا-** زائدة فى الاية قدضل عن درك اذواق المحاورات العرفية ولم يفهم خصوصيات الكلام فتوضيحا للامر.

اقول اذا قلت - مامنعك ان لم تجئنى - هل فيه نقص فى افادة مقصودك او ان كلمة **-لم-** زائدة لامعنى لها ؟! وهكذا ان قلت:- مامنعك ان تجئنى - هل فيه نقص فيما اردته منه ؟ كلا فماهو سر اختلاف التعبير مع اتفاقهما على اداء المراد ؟

فيجب التنبه له وهو ان كلمة - ان - لافادة البيان و المقصود من مدخولها **قد يكون** بيان نتيجة المنع واثره فيجب ذكر - لا - اى لماذا لم تجئنى .

وقديكون المقصود منه بيان المورد اى متعلق المنع وفى هذه الصورة ذكر كلمة -لا- غير لازم بل مخل بالمقصود ومفاد الكلام حينئذ ماالذى منعك من مجيئك او مامنعك حتى ان لم تجئنى - وهذا السرجار فى قوله تعالى حيث قال تارة «**مامنعك ان لاتسجد** » اى مامنعك حتى ان لم تسجد - واخرى فى مقام آخر «**ما منعك ان تسجد**» اى ما منعك من ان تسجد- وحيث لم يتفتن بعض ممن ذكرو نظر الى الاية بنظرة بسيطة وان فى حذف كلمة -لا- لايتغير معنى الجملة ولايخل بالمعنى ادعى ان -لا- فى الكلام زائدة غافلا عن سر التعبير اولا - وجرئة وجسارة على كلامه تعالى بان فيه زيادة لامعنى لها- ثانيا ! فمن زعم ان كلمة -لا- فى قوله « **قل تعالوا اتل ماحرم ربكم عليكم ان لاتشركوا بالله شيئا**» زائدة زعم ان كلمة - ان بيان- لمفهوم -ما- و معلوم بعد هذا ان الذى حرمه الله هو الشرك به تعالى لاعدم الشرك به و لكنه غفل عن ان كلمة -ان - لبيان نتيجة التحريم ومنعه تعالى اى حرم عليكم الشرك به حتى ان لاتشركوا به شيئا .

و كذا- حرام عليكم ترك احسان الوالدين حتى ان تحسنوا اليهما وحرم عليكم قتل الاولاد حتى لاتقتلوهم عند الضيق .

٢ - و اما ادعاء المنكر للرجعة بان كلمة - الحرام - و مشتقاته تاتى بمعنى الوجوب و مشتقاته فهو ادعاء محض بل و اشتباه عجيب اذ لم يعهد من اصحاب الادب

ذلك اصلا نعم قد يكون لمفهوم لغة واحدة طرفان وقعا متقابلان وضدان كالقرء المشترك فى الحيض و الطهر - و الجون المشترك بين الابيض و الاسود و بالنظر الى ان مفهوم اللفظة هى الحالة المشتركة بين الضدين صح استعمالها فى كل منهما واما ان الضد يستعمل بمعنى ضده المقابل له فغير مشهود الا من باب التنزيل و الاتحاد الادعائى كاطلاق البصير على الاعمى ولابد فيه من وجود قرينة قاطعة عليه وفى المقام اطلق المخالف الاستعمال اولا وادعاه فى الاية - ولاقرينة عليه - ثانيا و كلاهما باطلان نعم لو كان يدعى ان - حرم - فى هذه الاية بمعنى - كلف - لكان اهون للقبول لاسيما بمناسبة الفقرة الثانية من متعلق الحكم وهى قوله **«وَ بِالْوالِدَيْنِ اِحْساناً»** و يكون المعنى كلفكم الله ان لاتشركوا به و ان تحسنوا بالوالدين احسانا فكان له وجه و لاينافى منعنا استعمال الضد فى الضد الاخر لان التكليف حالة مشتركة بين الوجوب و الحرمة و لكنه لاينفع المخالف للرجعة لعدم صحة تبديل الحرام فى آية **«وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون»** بالتكليف اذ الرجوع الى الدنيا على زعمه اوالى يوم القيامة - حسب التحقيق - ليس باختيار المكلف بل امره مختص به تعالى و بارادته - واستشهاده بالاية انما هو لاثبات مدعاه .

نعم لو كان المخالف يقول ان ليس المراد من كلمة - حرم - فى آية يوم القيامة - الحكم المولوى بل هو اشارة الى ثبوت ارادة الالهية واخبار عن قضاء فى عالم الخلقة لاترد ولاتبدل لكان فى دعواه مصيبا فى الجملة اذ عليه يلائم دعوى الرجعة او البعث و يكون البحث عن الاية مناسبا للاختلاف و حل الخلاف و عليه لم يفد المخالف للرجعى - التشبث بآية - حرم ربكم الخ اوبيت : وان حراما لااري الدهر الخ

واما معنى بيت الشاعر :

و ان حراما لااري الدهر باكيا على شجوة الآ بكيت على عمرو

ففيه سقط من كلمات للضرورة - ولوذكرت لانتفت القافية ووزن الشعر و كانه قال هكذا : وان حراما على ان لااري الدهر باكيا - على شجوة والآ بكيت على عمرو - ومن المعلوم ان كلمة - ان - المقدرة لبيان نتيجة الحرام واثر الممنوعية ومفاد البيت

الحرام علىّ حتى ان لااری الدهر - حال کونی باكيا - على الحزن و الهم و لولم يحرم علىّ ذلك لبكيت على عمرو. فالذى بيّنه المخالف تفسير للبيت غير صحيح ولم يستعمل الحرام فى معنى الوجوب ولم يرد هذا وان لادليل للمخالف على صحة استعمال الحرام وارادة الوجوب ولادليل له ايضاً على ان - لا - زائدة فلامعنى لاصراره وجزمه على ارتكاب احد الوجهين فى تفسير آية يوم القيامة

٣ - و اما ادعاء المخالف بصحة جعل كلمة - **حرام** - مبتدء لخبر محذوف كجعلها خبراً لمبتدء محذوف هو رجوعهم فتكون الاية فى التقدير (و حرام على قرية اهلكناها - رجوعهم انهم لايرجعون) فهو خال عن التحقيق بل وانه خلاف القاعدة وقد يستلزم القول بالمحال -

توضيح ذلك ان من القواعد الادبية والاصول التركيبية ان الكلام اذا كان كامل العيار مفيدا بنفسه من دون نقص و عيب فى الاسناد وركنيه اى المسند اليه والمسند يجب المحافظة عليه و جعل الاسناد معتبرا فى عالم المحاورة كقولك - زيد قائم - فلايصح ان يجعل - زيد - مبتدء لخبر محذوف اويكون - قائم - خبر المبتدء محذوف وهكذا الامر فى قوله تعالى فى آية يوم القيامة فيكون فى التقدير (وحرام على قرية اهلكناها - رجوعهم انهم لايرجعون - اويكون (رجوعهم الى الدنيا حرام على قرية اهلكناها - انهم لايرجعون) وذلك لان هذا الاحتمال اذا انفتح فى الكلام و اعتبر اى قبل و وفق عليه لكل من ادعاه لزم سد باب الافادة و الاستفادة من كل كلام وسقط عن الاعتبار والاعتماد عليه اللهم الا اذا قامت قرينة قطعية مقامية او مقالية على المقدر كقول من هو مسلم معتقد بحصر الخلق فى الله : انبت الربيع البقل - او قول المنكر للدين : انبت الله البقل - فالقرينة الموجودة ضامنة لهذا التاويل والتجوز فى الاسناد وفى آية يوم القيامة خالية عن كل قرينة بل هنا قرينة قطعية على انتفاء كل خلاف الظاهر و هى كلمة - انهم لا يرجعون - لا سيما اذا بقيت من دون تصرف فى قرائتها وذلك لوقوعها بمنزلة التعليل للقضية ويكون التقدير (و حرام على قرية اهلكناها رجوعهم لانهم لايرجعون) و معنى هذا التعليل ان عدم رجوعهم علة لحكم

الحرمة برجوعهم و هذا محال للغوية هذا الحكم عليه و تحصيل الحاصل ولعل من قرء همزة - انهم - بالكسر توجه الى استحالة ماقدر فاراد بالكسر ان تكون - انهم لا يرجعون - جملة مستانفة تاكيدا لتعيين الموضوع و لكنه خطأ آخر بهذا التكلف لان التاكيد فى المقام امر لغو قبال ارادته الحتمية حيث - لايسئل عما يفعل و هم يسئلون - بل هو موهم الوهن و ضعف ارادته او ترديده تعالى فيما فعل و اراد وهو كما ترى .

٤- استشهد المخالف للرجعة بالاية الكريمة وهوقوله تعالى **«وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون»** سورة ٢١ وقوله ذيل ذلك **«حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج وهم من كل حدب ينسلون»** -سورة الانبياء-آيه ٩٦- بتفسيره العندى بجعله نائب الفاعل لفعل **-فتحت-** سد ياجوج وماجوج وان المعنى من مجموع الايتين وجوب عدم رجوع الهالكين الى الدنيا الى فتح سد ياجوج وماجوج وخروج الاموات من قبورهم اى الى موقع قيام القيامة وخلاصة الامر من مفاد الاية ان كل فرد من اهل الدنيا وساكنيها على الارض ممن نميتهم - وجب وجرى وفق السنة والقضاء الحتمى الالهى مادامت الدنيا باقية ان لايرجعوا اليها ابدا و انما المرجع و الرجوع - لجزاء ما عملوا هى النشأة الاخرة ليس الآ ! انتهى موضع الحاجة .

والجواب - ان تقديره كلمة السد نائب فاعل لكلمة -فتحت- لادليل عليه بل لامناسبة فيه بل المتعلق المحذوف -هو البلاد كما هو المستفاد من المحاورات كما ان فى قوله تعالى : **«وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ»** سورة يوسف (١٢) آيه ٨٢ -كان المناسب للسؤال تقدير الاهل - اذ المسئول عنه هو اهل القرية و كذا قوله «وحرام على قرية اهلكناها . . الخ» كما انه لوكان مراده تعالى ذكر مغلوبية ياجوج وماجوج لكان اللازم: ان يقول (حتى اذا غلبت اوقهرت ياجوج وماجوج نظير قوله تعالى فى مقام آخر: **«الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ..»** سورة الروم (٣٠) آيه ٢- ولو كان المراد من الاية سد ياجوج وماجوج ! كان من اللازم ان يقول: حتى اذا خرب اوحطم ودمر ياجوج وماجوج مثلاوذلك لان متعلق تسلط المهاجم على سد الخصم تخريبه وتحطيمه لافتحه الذى يستعقبه احيانا غلبة الخصم فيستفيد

منه كالاول فالتعبير بفعل مادة الفتح مؤنثا يفيد ما ذكرناه فالتقدير في المقام وان كان لازما في الاية «**حتى اذا فتحت ياجوج وماجوج**» و لكن تعيين المقدر المراد من الكلام يجب ان يستند الى دليل وتقدير البلاد يطابق ظاهر اللفظ واحتمال غيره مردود لا ينبغي التعبير عنه الا باستبداد الرأي لعدم مطابقته لظاهر اللفظ ـ

وعليه يكون المراد من الاية الكريمة : وقوع قضية ثبوتية ـ على وجه القطع و اليقين ـ غير مقارن لانقراض العالم وخراب الدنيا المفضي لقيام القيامة الكبرى من دون تراخ بحيث يلازمه خروج الموتى من قبورهم ! وذلك لان لازم فتح البلاد ان يكون الفاتحون مسلطين عليها وعلى ذخائرهم و اموالهم و تكون تحت اقتدارهم و هذا المعنى يلازم بقاء البلاد و ابقائها بالتعمير و الترميم والعمران و توسعتها ـ و ان استلزم شيئا من الخراب بدو الامر وايذاء البعض تامينا للامن والنظام لقوله تعالى :

«**قَالَتْ اِنَّ الْمُلُوكَ اِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً اَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا اَعِزَّةَ اَهْلِهَا اَذِلَّةً...**» سورة النمل (۲۶) آية ۳۴ ـ ولكنه يتضمن ـ بالطبيعة ـ اما اتماما لعمل الفاتحين وتامينا لغرضهم (ان بقيت بيدهم) واما ردا للفعل واعادة لما كان الاهل عليه من الحياة والامنية والهناء ـ ان غلبوا الفاتحين واستردوها بعد حين ـ على كلا الفرضين ـ نوعا هاما من التعمير و العمران الذي هو في قوة تجديد الحياة او توسعة في معايشهم في رغد وهناء مما يجعل الفاتحين ومن يتبعهم مستفيدين منها في رفاه ورغد عيش وعيشة راضية ـ

وهذا المعنى ينافي خراب الدنيا و دمارها الى النهاية وانقراض العالم ! وعليه نقل المخالف للرجعة قراءة ـ حذف ـ الذي هو بمعنى القبر مقام ـ حدب ـ في غير محله ـ اذ فتح البلاد لا يستلزم خروج الموتى من قبورهم طرا وانما ذلك عند خراب الدنيا و قيام القيامة فالصحيح هو قرائة ـ حدب ـ و هو المكان المرتفع او المقام العالي الذي كان اهالي البلاد ذويه او المراد منه الارض المرتفعة ـ حسب اوضاع جغرافيتهما الطبيعية المحلية كما يشهد به التاريخ البشري من كون ياجوج و ماجوج معرب : يا كوك ، ما كوك اسمين لعنصرين و قبيلتين من البشر الوحشي وهم ساكنوا الاراضي الشمالية القريبة من القطب الشمالي ـ على ما بينه ابو الكلام ازاد وزير المعارف لبلاد الهند عن

ادلة وشواهد تاريخية .

ولعل المراد من قوله تعالى «**وهم من كل حدب ينسلون**» الاشارة والكناية الى فرارهما و تفرقتهما الحاكية عن ذلتهم ودناءة اعتبارهم وهما من احزاب الشيطان وان حزب الله هم الغالبون. كما يمكن ان يستفاد من سياق الايتين - على سبيل الاشارة - ان الحزب الغالب على مثل ياجوج وماجوج الوحشيين هم المتمدنون والمتدينون و رجال الدين واصحاب الحسين وجنوده عليه السلام - بالنسبة الى المغلوبين وهو اثر وعلامة لتحقق رجوع الامام عليه السلام ومن يتبعه الى الدنيا قبل هذا او بعده كما تقتضيه العناية الربانية المستفادة من كلامه تعالى . وعلى كل حال فالمراد من الايتين وقوع القيامة الكبرى بعد الحوادث المذكورة فهى نتيجة لفجر الصادق او مقدمته وطليعة قيام الساعة وقربها - بالنسبة الى عمر الدنيا والكرة الارضية المسكونة - اى الايتين تدلان على وقوع حادثة مهمة هى فتح بلادهما مع بقاء الدنيا الى اجل معلوم هذا .

ومن المعلوم لدى الآنسين بكلمات القرآن و سبكه ومحاوراة العرب انه قد يتعرض لبيان حال الشيء - و المقصود الاقصى منه تنبيه المخاطب بحال مايقابله - وفق قولهم : «تعرف الاشياء باضدادها» وذلك حفظا لسر لاينبغى الاطلاع عليه الامن استطلع الحقايق من مظانها و راجع من خوطب به و اهل بيته و صاحب الدار ادرى بالذى فيها .

ولعل هذا التوجيه و التقدير مراد من اقتبس مسئلة الرجعة و استخرجها من هذه الاية و ان لم يكن دليلا مقنعا مثبتا ولا مسكتا للمخالف و لكنه مسل او مبشر للحزب المنتمى اليه .

و بما ان الغاية المترتبة على فتح بلاد الخصم مغلوبيته و وقوعه تحت سلطة الغالب - اتى بضمير الجمع المذكر الغائب (هم) بعد ذلك افادة ان الغاية من الفتح حاصلة ولم يصر عقيما وباطلا لعارض ما ولكن مجرد تخريب السد - على زعم المخالف - لايكفى للاستيلاء التام والغلبة المنتجة على الخصم بشراشر وجوده وحياته.

تلخيص:

قدتلخص مماذكرنا ان الاية الشريفة وتاليها-

١- ناظرة الى علائم قيام القيامة الكبرى مؤيدة بقرائن محفوفة بماقبلها وبعدها كقوله: «كل الينا راجعون» و«انا له كاتبون»

٢- على فرض ورودها بشأن الرجوع الى الدنيا فلا تدل على عدم الرجوع اليها اصلا بل صريحها المستفاد من تعلق الحرمة بعدم الرجوع وهو في قوة النفي في النفي المساوق للاثبات. هو حتمية رجوع الهالكين بغضبه تعالى الى الدنيا -قبال من يزعم ان الهالك - قدرأى جزاء كفره في الدنيا فلا معنى لمجازاته في الاخرة لتوهم انه خلاف عدله تعالى! فهو تعالى اراد ببيانه هذا بطلان ذلك التوهم والوهم. لان شمول قانون الرجوع الى الدنيا باعتبار ماقدره الله لكل بشر من موتين موت حتف انفه وموت بالقتل او الحرق او الغرق او الخسف او نحوها وليكن رجوع الهالكين الى الدنيا لاماتتهم بموت طبيعي.

٣- على فرض صحة قلب الاية بتغيير اللفظ عن معناه الوضعي الشايع الاستعمال الى معنى ضده مع ان هذا النحو من الاستعمال لم يعهد في اللغة العربية - الامن باب رابطة الجهة الجامعة كاستعمال لفظة القرء في الحايض والطاهر مع قرينة معينة او من باب التنزيل لاشتراك المنزّل والمنزّل به في جهة وصفة خاصة ميزتهما عماسواهما لقوله (ص) لعلي (انت مني بمنزلة هرون من موسى -- فيقال مثلا علي هرون محمّد -- او من باب احد انواع المجازات مقرونا بقرينة صارفة ومعينة -- ولا قرينة في المقام تدل على القلب المزعوم --

ومع هذا كله لوفرض الحرام بمعنى الواجب اوفرض كلمة -لا- في قوله تعالى انهم لايرجعون. زائدة على ما نقله عن بعض فهو فرض محال في العرف في فرض محال آخر في باب المحاورة وموارد الاستعمال المقبول مضافا اليه ان الاية كما مرمنا لم تنزل الابشأن القيامة الكبرى ومقدماتها -بشيرا للمؤمنين ونذيرا للكافرين ولاظهور

لها بالرجوع الى الدنيا !

٤- على فرض قبول نزولها بشأن الرجعة الى الدنيا وعلى فرض حتمية عدم الرجوع اليها فلا ينافى امكان الرجعة وصحتها بل ووقوعها لوجهين : وذلك

اولا - لان الاية تدل بالفرض على حتمية عدم الرجعة فهى بالنسبة الى الهالكين فقط ومن المعلوم ان نفى الخاص لا يدل على نفى العام وتعليق حكم عدم الرجعة على الوصف و هو الهلاك يشعر بالعلية بل باعتبار ان الموضوع - امر هام تاريخى متدل بقضاء الهى وتقدير ثابت - يكون دليلا على العلية فينحصر الحكم بالهالكين .

وثانيا - ان الحتمية مغياة بقوله تعالى: حتى اذا فتحت ياجوج وماجوج وجعل الغاية للحكم الحتمى دليل على امكان الرجعة بعد فتح ياجوج وماجوح بل وصحتها و وقوعها اذا كان المتكلم فى مقام تمام البيان - باعتبار اهمية الموضوع - و على فرض عدم القبول فلا يدل كلامه تعالى على عدم الرجعة الى آخر الدنيا بل هو بالنسبة الى ما بعد -- حتى - ساكت وقد ادعى المخالف للرجعة نفيها المطلق مستدلا بهذه الاية.

الاية الثالثة :

قوله تعالى : « **قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ** - سورة (الغافر) (٤٠) آية (١١)

وهى صريحة بوقوع الرجعة فى الدنيا - ماضيا او مستقبلا - هذه الاية مورد الاستدلال بها والاية السابقة عليها: « **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ . قَالُوا رَبَّنَا** الى آخر الاية و بعدها : « **ذَٰلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ** »

الشرح:

قال الكفار حين شاهدوا عذاب الاخرة والنار بين ايديهم ورأوا مجازاة اعمالهم وسوء نياتهم فى الدنيا مما لايمكنهم تحمله -: ربنا انت الذى اوقعت الموت علينا- امتنا - بعد ان كنا متنعمين بالحياة الدنيوية ولذايذها غافلين عما سيكون علينا من المجازاة وربما كان فى موتنا صلاح لنا حيث كفنا عن تعقيبنا المعاصى وادامة اعمالنا السيئة وان كان من جهة اخرى نبهنا باراثة العذاب البرزخى ما اوقعنا فى الهول والخوف ولكنه من حيث المجموع كان فيه خيرنا- وهذا هو الموت الاول لنا فى الدنيا ثم- احييتنا - مرة ثانية لاراثة جزاء اعمالنا فى الدنيا اما بالاذلال و التحقير والاستهزاء و الزجر من قبل اولياء الحق واما بالقتل وما بحكمه مما لايلائم الحياة وهى الرجعة ثم- امتّنا - مرة ثانية وهو نوع رحمة من الله تعالى لنا حيث ختم به ما ابتليناه به فى حياتنا الثانية من الخزى و الذلة ثم- احييتنا - مرة ثانية وهذه هى التى نحن فيها للحساب والعقاب الابدى فاماتتنا وقعت مرتين بعد حياتين وفى الاولى نوع من تخفيف ما كنا عليه من العصيان والطغيان المستلزم لتخفيف العذاب وفى الثانية نجاة من الذلة والحقارة من الحياة الثانية الوسطى وهى المسماة بالرجعة-واحييتنا-بعد الاماتة الثانية وهى حياة الاخرة وكلا الحياتين لايراد العذاب علينا فى الدنيا فى المرة الاولى (الوسطى) والعذاب الاليم الابدى فى المرة الثانية (هى التى نحن فيه الان) مشاهدين فيها من العذاب ما لاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر ببال احد من شدته ووخامته وهى ابدية- وبما ان الحياه الاولى الدنيوية لم تكن من سنخ هاتين الحياتين المتواليتين لكون الاولى حياة العمل والارادة والحرية المطلقة و اما الاخريين فهما لمحض المجازاة لم يتعرض الكفار للحياة الاولى لما فيه من الافتضاح لهم من المعاصى الكبيرة مما يشدد ذكره غضب الله وعذابه بدل رجاء التخفيف و النجاة ! اذا الكافل لايقاع استرحامهم موقع التاثير والقبول لدى رب العزة ذكر الاماتتين والاحيائين الاخيرين - **ولكون** فى ذكرهم و اشارتهم الى العقوبات التى شاهدوها فى حياة الرجعة و التى هم فيها

حال الاستدعاء - نوع اعتراف بذنوبهم و تصديق بالمعاد واستحقاقهم الخزى الابدى تذكروا الحياتين .

ولكون فى ذكرهم الاماتتين نوع تصريح واعتراف بشمول فضله تعالى لهم مرتين شكرا وحمدا ابتدروا بذكر الاماتتين .

وانما قدموا ذكرهما على الاحيائين تقدمة و تمهيدا المسئولهم منه تعالى وكانهم لا يرون سبيلا الى النجاة الا بالاماتة على ماجربوه وجرى عليهم من قبل وهذا ما يسمى ببراعة الاستهلال وهى من محسنات الكلام و الّا فالاماتة لاتصدق ولاتتحقق الا بعد اتصاف المورد بالحياة لان الاماتة ليست الّا الاعدام وسلب الحياة من الحى فهى متأخرة عن الاحياء والحياة طبعا ووجودا -

ولذا - فتقديمها على الاحياء لايكون الا لنكتة مهمة وغرض هام وهو الاشارة الى ماراٴوه من سبيل الى النجاة فى هذا الاسترحام - و عليه تكون جملة - واحييتنا اثنتين - جملة حالية قرينة على سبق الحياة للموت اى دليل على ارادة موت مسبوق بالحياة.

فان قلت - ربما يكون حصر نظر الكفار فى الاماتتين والاحيائين دون غيرهما قبال التضرع الى الله تعالى دليل على عدم تكرر الحياة الدنيوية للفرد الانسانى مرات عديدة على ماذكر فى معرفة الروح و كيف يمكن ان يكون عود الروح واقعا مكررا وامرا محققا وهم لم يذكروه اما كذبا و تعمدا او نسيانا ولا يعقل ذلك لان يوم القيامة الكبرى يوم تبلى السرائر فلو كان لذكروه مع انه تعالى لم يكذبهم ولم ينبههم بخطائهم او كتمانهم ذلك فهذا كله دليل على عدم العود فى الدنيا سوى الرجعة - و فق مفاد هذه الاية الكريمة -

قلت - كما انا لم ننس هذا الامر من طريق العلم و المشاهدات الروحية كذا المظنون ان الكفار ايضا لم ينسوا العود مرارا لظهور الحقايق بمرأى و مسمع من الخلائق يوم القيامة. وسكوته تعالى عن التنبيه لم يكن لعدم العود ولكن الكفار - يوم القيامة - كما اشرت اليه فى الترجمة و الشرح تذكروا من جريان حياتهم و مماتهم ما كان يمس حاجتهم فى ذلك المقام الهائل ففى ذكر الموت اشارة الى تفضله تعالى

بالنسبة اليهم كسائر عباده وبذكرهم الحياتين (الرجعة ويوم القيامة) اشارة الى عواقب امورهم الوخيمة والاضطراب المحيط بهم - استرحاما واستغاثة ولم يتعرضوا لحياتهم الدنيوية الاولى اصلا لعدم فائدة لهم بذكرها وعدم ترتب اثر منه على تخفيف عقابهم او نجاتهم من العذاب المحيط بهم من كل جانب - ان لم يشدد عقابهم - و حكمة عود الارواح ليست الا الاستكمال التدريجي الذى لا يحصل فى حياة دنيوية واحدة ولابد من ادامة الحياة فى ادوار متعددة متتالية - اما الى السعادة الابدية او الشقاوة التعسة الدائمة - فالاماتتان كانتا نعمتين للكفار باعتبار - والاحياءان نقمتين لهم ففى ذكرهم الاماتتين - نوع شكر وفى ذكرهم الاحيائين نوع استرحام واستغاثة .

هذا ما استنبطته من الآية الكريمة واما ما ذكره المخالف للرجعة فهو اشتباهات وتمحلات باردة وتكلفات بعيدة عن الطريق السوى على ماسترى من ترجمة ما سرده فى هذا المقام:

قال المخالف للرجعة: عبدالوهاب فريد فى كتابه: «اسلام ورجعت» صحيفة-١٤٥ طبعة ايران بعد ترجمته الايات المذكورة اعلاه- حسب فهمه ورأيه ماهذا شرحه : **«امتنا اثنتين»** ربنا انك خلقتنا امواتا وبغير حياة اى كنا فى الابتداء موتى ومن غير حياة اى كنا ترابا فخلقتنا احياء اى خلقتنا بصورة الانسان ثم جعلتنا من الاموات **«واحييتنا اثنتين»** ربنا احييتنا فى الدنيا وبعد الموت اعطيتنا الحياة فى الحال الحاضر وفى هذا المحل **«فاعترفنا بذنوبنا»** اى الحال نحن معترفون بذنوبنا وجرمنا - **«فهل الى خروج من سبيل»** فهل لنا الى الرجوع الى الدنيا طريق وجواب هذا السؤال بقرينة سياق الكلام - محذوف اى (لاسبيل لكم الى الخروج) ولاطريق لكم ابداً للرجوع الى الدنيا والطريق مسدود . . الى آخر ترجمته للآيات المتوالية السابقة واللاحقة للآية المذكورة اعلاه الى ان قال نعم وان كان بعض احتمل فى جملة (فهل الى خروج من سبيل) احتمالا آخر ولكن احسن الطرق فى فهم القرآن نفس القران فليراجع الى سورة الانعام (٦) آية ٢٧-٢٩

«ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولانكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدالهم ماكانوا يخفون من قبل و لو ردوا لعادوا لما نهوا

عنه و انهم لكاذبون و قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا و ما نحن بمبعوثين »
فهي متضمنة لمقام الكفارفي الآخرة يعرف منه ان جملة (فهل الى خروج من سبيل) هي متممة استدعائهم بالرجوع الى الدنيا... ومن هذا يمكننا ان نجعل آية **« امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين»** من مؤيدات نفي الرجعة خلاف من زعمها من الادلة القوية على الرجعة ...ففسرها بمعنى موت في الدنيا وموت بعد الرجعة وجملة «احييتنا اثنتين» بمعنى حياة في الدنيا وحياة في الرجعة وفي نسخة اخرى :«وحياة في القيامة الكبرى» ... الى ان قال : «فلو كان الرجعيون لهم مختصرا من العناية بالقرآن وراجعوا ما في (آية ٢٨ - سورة ٢) **«وكيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون»** من الصراحة في تفسير الآية: **«امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين»** لم يقعوا في الاشتباه لان هذه الاية التي بصدد بيان السير الارتقائي للبشر تصرح بان للانسان موتين : موت قبل الخلقة وموت بعدها وله حياتين :حياة في الدنيا وحياة في الاخرة و عليه تكون آية **«امتنا اثنتين»** و**«احييتنا اثنتين»** التي تكون مشعرة بموتين وحياتين للانسان ناظرة الى عين ما استفيد من هذه الآية وبعبارة اخرى.. مفاد آية **«امتنا اثنتين»** ربنا خلقتنا اولا امواتا ثم جعلتنا امواتا **واحييتنا اثنتين** ربنا خلقتنا في الدنيا موجودات حية والحال اعطيتناهنا الحياة **« فاعترفنا بذنوبنا** فنحن بما فعلناه جاهلين في الدنيا من الذنوب منكرين له قد اعترفنا به واقررنا به الان .فعلم ان المراد من آية « **امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين** » عين ما هو مراد من آية« **وكيف تكفرون...»** ولا ربط لها بمسئلة الرجعة اصلا .

ثم خطر على السارد لهذه الامور اشكال على نفسه يمكن ايراده وهو ان آية - امتنا - تدل على تحقق اماتتين واحيائين وآية - **كيف تكفرون** - مشعرة على موت واحد واماتة واحدة واحيائين وعليه كيف يصح ان تجعل آية- كيف تكفرون - مفسرة للاية المذكورة؟!

فاجاب عن هذا الايراد المقدر بان كلمة الاماتة وان كانت من باب الافعال

ومعناها ازالة الحياة ولكنها و فقاً للزمخشري في تفسير الكشاف و ابن الالوسي في تفسيره الجزء -٢٤- ص٤٦ و البيضاوي في تفسيره ص٢٢٤ تستعمل ايضا بمعنى ايجاد الشيء ميتا و جعل الشيء عادم الحياة نظير كلمة (التصغير) و (التكبير) فكما انهما تستعملان فيما كان مورد الاول كبيرا قبلا فصغر ومورد الثاني صغيرا قبلا فكبر كذلك تستعملان فيما كان مورد الاول صغيرا من اصله والثاني كبيرا من قبل كقولهم «سبحان من صغّر جسم البعوضة و كبّر جسم الفيل» وعليه فالمستفاد من آية- **امتنا اثنتين**- احدهما الموت والاخر الاماتة كما هومستفاد آية- **كيف تكفرون** ولكنه لوكان المراد من - **امتنا اثنتين**- اماتتين اي اماتة في هذه الدنيا واماتة في الرجعة لزم منه ان يكون للانسان ثلاثة احياآت اي ثلاث مرات من الحياة وليس الامر كذلك لانه مخالف صريح القرآن. انتهى كلام المخالف.

ثم تصدى الفاضل المحقق للرد عليه واجاد فيما افاد وليكن الخير كل الخير جزائه من رب العباد- ونحن نختار من كلماته مايردّ به كلمات المخالف للرجعة دون ترجمة تمام مقالته ذلك لضيق المقام ومخافة الخروج عن حول كلمات الامام عليه السلام على الترتيب الآتي:

فمنها - ان مفهوم الاماتة مفهوم اضافي بمعنى ازالة الحياة فيستدعي كون متعلقها امرا ذا حياة فاطلاقها بمعنى جعل الشيء عادم الحياة- على ما نقل وتفسير الاماتة بانه تعالى خلقهم امواتا خلاف الوضع اللغوي وان سلم استعمالها فيه فهو مجاز يتوقف الحمل عليه على وجود قرينة محفوفة مضافا اليه انه يصح ذلك في استعمال مستقل واحد وتحليل- امتنا اثنتين- في استعمال واحد الى معنيين من المعنى الحقيقي وهو ازالة الحياة والمعنى المجازي وهو ايجاد الشيء عادم الحياة - غلط اذ استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وان فرض جوازه فهو خلاف الظاهر و يحتاج الى قرينة والظاهر المتبادر من كل استعمال ان يكون لمعنى واحد ولا ترى مصلحة لاجمال الموضوع وعليه نعلم بان كلمة- امتنا- قد استعملت في معنى واحد وان الصحيح تفسير الاماتة بازالة الحياة فالمستفاد منها غير المستفاد من آية - كيف تكفرون بالله -

ومنها- قوله (وجواب هذا السؤال بقرينة سياق الكلام محذوف (لاسبيل لكم الى الخروج) اى لاطريق لكم ابدا للرجوع الى الدنيا) تخرص وتقدير فى غير محله لان معنى هذا السؤال استدعاء نجاتهم من العذاب المحيط بهم وبما ان هذا الاستدعاء واقع موقع اجراء الحكم وايراد الجزاء عليهم والقضية مختومة فلاجواب لهم حتى يقدر هذا اذ مع فرض ان حياة القيامة الكبرى ابدية ولايتصور موت بعدها فالجواب عنه بالنفى توضيح للواضح بل الجواب اللائق به هو قوله تعالى: «**ذٰلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ** الى آخرها» ثم تفسير الخروج بالرجوع الى الدنيا تفسير عندى لادليل على صحته لان مع فرض استدعائهم يوم القيامة لايمكنهم تصور الرجوع الى الدنيا (ولعلهم ارادوا بسؤالهم تمنى اماتتهم التى هى نعمة لهم بالقياس الى حياة القيامة فى تلك الحالة التعسة والاضطراب الشديد وذلك قياسا لها بالحياة الدنيوية التى ورائها الموت ويكون مقصودهم من السؤال ان يمحى الله اسم القيامة الملازمة للعذاب الابدى عن الحياة التى هم فيها او يريد تخديرا عصابهم مثلا او غير ذلك مما يمنع تاثرهم من العذاب)

ولادليل على ان المرجع هو الدنيا والغاية المنشودة من سؤالهم - ارائة طريق لهم فرارا من النار بل المناسب لسؤالهم تذكره تعالى اياهم سبب هذا الخزى والعذاب و لذلك فقال (**ذلك بانه اذادعى الله وحده كفرتم** . الى آخر الاية) اى العذاب الوارد عليكم مسبب عن كفركم بوحدانية الله تعالى بعد ان دعيتم اليها وايمانكم بالشرك من لدن تبليغ عبدة الاوثان وعليه فالعذاب معلول اعمالكم وعقائدكم الخبيثة (والقانون الالهى والناموس الطبيعى الابدى يقضى بعدم تخلف المعلول عن علته) و كذلك لادليل على ان الخروج بمعنى الرد كما استعمل فى قوله تعالى « **و لو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نردولانكذب بآيات ربنا**» اذ كل خصوصية من المواد كهيئاتها تفيد مالايفيده غيرها مضافا اليه ان -امتنا اثنتين- مقولة الكفار فى موقع النداء اليهم و آية «**ولوترى اذوقفوا على النار**» بيان لتمنى الكفار عند انفسهم على طريق حديث النفس حين مواجهتهم للنار ومعلوم ان التمنى فى هذا الموقع غير الاستدعاء فى ذلك الموقع فكيف يجوز ان يكون هذا شاهدا لغيره .

ومنها ـ انه قال بعد ذلك : ومن هذا يمكننا ان نجعل آية « **امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين** » من مؤيدات نفى الرجعة خلاف من زعمها من الادلة القوية على الرجعة . . .)

وهذا الاستدلال من العجائب اذلم يفرق المخالف للرجعة بين حياة الاخرة وحياة الدنيا فقال امتناع خروجهم من حياة الاخرة الى الدنيا دليل على امتناع الرجعة فى الدنيا غافلا عن ان امتناع قلب حياة الاخرة (القيامة) التى لاموت بعدها غير الرجوع الى الدنيا بعد الموت وقبل القيامة.

ومنها - انه قال (فلو كان الرجعيون لهم شيئا ومختصرا من العناية بالقرآن وراجعوا ما فى آية **وكيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون**» ـ سورة البقرة آية ٢٨ ـ من الصراحة فى تفسير آية (**امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين**) لم يقعوا فى الاشتباه . . . اذ تصرح بان للانسان موتين : موت قبل الخلقة وموت بعدها وله حياتين حياة فى الدنيا وحياة فى الاخرة...) ؟

ان المخالف للرجعة قاس آية «**امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين**» فى تادية المراد بآية «**كيف تكفرون**» غافلا عن ان مورد آية ـ كيف تكفرون ـ خطاب منه تعالى فى الدنيا الى الكفار وآية ـ ربنا امتنا.. الخ ـ استدعاء من الكفار يوم القيامة اليه تعالى لافادة طريق الى النجاة ولا رابطة بينهما اصلا فلو كان مقصود الكفار فى استدعائهم يوم القيامة عين مفاد آية ـ كيف تكفرون ـ كان لهم ان يقولوا: (ربنا كنا امواتا فاحييتنا ثم امتّنا ثم احييتنا) ولكن لما كان مقصودهم غير ما قصد من آية: كيف تكفرون الى آخرها ـ لذا عبروا مقصودهم بما ذكر فى القرآن اى ربنا امتّنا بعد الحيوة مرة ثم بعد الحياة الثانية مرة اخرى **و احييتنا** مرة فى ابتداء الامر ثم احييتنا بعد الموت مرة اخرى.

الفرق بين الجوابين :

الفرق الاساسى بين توضيحنا مراده تعالى من الاية الكريمة « **قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين** الى آخرها» وبين ما حققه الفاضل: غلامعلى العقيقى الكرمانشاهى:

انا حملنا الاحياء الاول من الاحيائين في الاية على احيائه الانسان للرجعة والاحياء الثاني على الاحياء ليوم القيامة واهملنا الحياة الاولى الدنيوية في بيان الكفار لعدم الحاجة فيما يمسهم على مامر من القرائن والوجوه المرجحة لمختارنا.

و الجواب من الفاضل مشعر بان المراد من الاحيائين الحياة الاولى و الثانية الدنيوية (للرجعة) ولم يختر الحياة الاخروية من موارد احد الاحيائين - باعتبار ان سياق الاية وظهور كلمة الاحياء يدل على احياء بعده الاماتة ولا اماتة بعد الاحياء الاخروى كما لا اماتة الا بعد الاحياء ولكنا فصلنا الامر وقبلنا ان الاماتة لا تتحقق الا بعد اتصاف المورد بالحياة دون العكس لعدم دلالة ولا ظهور للاحياء في ذلك بدليل تحقق حياة يوم القيامة الابدية فالملازمة من خصوصيات الحياة الدنيوية .

واما المنكر للرجعة فحمل موارد الاحيائين على الحياة الدنيوية الاولى والحياة الاخروية كما هو الملحوظ في النظر البدوى والسطحي.

ثم انى اكتفيت في اثبات الرجعة الى الدنيا بمارأيت قبيل هذا دون التعرض لباقى الادلة النقلية من الايات والروايات المتواترة لجهات كما تأتى:

١- كثرة التاليفات بهذا الشأن منها تسع عشرة رسالة في اثبات الرجعة على ما ذكره صاحب الذريعة ج ١ ص ٩٤ و منها احدى عشرة رسالة اخرى على ما وفق و ظفر عليه الفاضل محمد رضا الطبسي النجفي و ذكرها في كتاب الشيعة و الرجعة ج ٢ ص ٣٥٧ - ٣٥٨ وهذا المقدار من التاليفات اغنانا عن التفصيل في المسئلة.

٢- كثرة الادلة من النقلية وهى الايات والاحاديث البالغة حد التواتر المعنوى والاجماع وضرورة المذهب بعد تصديق العقل بامكانها وصحة وقوعها مضافا اليه صراحة بعض الايات الكريمة على الرجعة الى الدنيا بعد الموت بالاهلاك وغيره والاحياء الثانوى تحت ارادته تعالى بيد بعض الانبياء والوقوع ادل دليل على الامكان -

اما النقلية فمنها القرآن- فما يتعلق من الايات بالرجعة عموما مما تحكى عن وقوعها في الازمنة الغابرة في الامم السابقة وما تحكى عن امكانها وثبوتها في المستقبل

فهی - علی ماخرجه الطبسی النجفی - ستة وسبعون آية- طبقا لما نقله بالتفصيل فی كتابه:الشيعة والرجعة - وقال فی ج٢ ص ١٧٤ - بشأنها : (هی ظاهرة الدلالة وبين مفسرة ومؤولة باخبار كثيرة بل متواترة نقلها وضبطها الاعلام ومن يدور عليهم رحی الاستنباط و الاحكام فی كل عصرمن زمن الائمة - عليهم السلام - الی يومنا هذا و ما صادفنا علی رواية معارضة لتلك الاخبار حيث انها توافق الكتاب كما لايخفی . . . الی آخره) وربما تكون الايات الحاكية عن الرجعة ازيد مما بلغ الفاضل وظفر به كما اقر به .

ومنها- الاحاديث وقدنقل الفاضل . الطبسی النجفی- فی كتابه المذكور ج٢ ص ٣٦٠ عن المجلسی (ره) ماهذاعبارته: (ولقد اجاد الامام المجلسی رحمه‌الله بقوله: اذا لايمكن دعوی التواترفی مسئلة الرجعة بحسب الاخبار التی قدعرفت حالهامستقلة اوبضميمة مافی التفاسيراو تأويل الآيات المباركة ففی‌ای شیء يمكن دعوی التواتر! نسئل‌الله‌ان يعصمنا من العناد وان يحفظنامن التجاسرو الجرأة علی‌اصول المذهب‌انكارا وتشكيكا والله وراء القصد .

وقال المحدث الشهيرمحمد بن‌الحسن الحر العاملی (ره)فی خاتمة كتابه الايقاظ من‌الهجعة بالبرهان علی‌الرجعة:(فقد ذكرنا فی هذه الرسالة من الاحاديث و الايات والادلة مايزيد علی ستة مائة وعشرين ولااظن شيئا من مسائل الاصول والفروع يوجد فيه‌من‌النصوص اكثرمن هذه المسئلة والله الموفق)

٣- ذكرمسئلة الرجعة كرارا فی الادعية و الزيارات والاجماعات والكلمات كشكوی الصديقة (فاطمة عليها السلام)الی ابيها الرسول الاعظم و كذا اميرالمؤمنين عليه‌السلام والحسن بن علی والحسين بن‌علی وبقية الائمة والامام المنتظرفی الرجعة عليهم‌السلام الی الرسول الاكرم والنبی الخاتم صلی‌الله‌عليه‌وآله وفق الاخبار المعتبرة .

٤ - قد صممنا ان نفتح باباًمستقلا نـذكرفيه بعض الايات الدالة علی ثبوت الرجعة الی الدنيا ووقوعها فی الامم السابقة ولذا اكتفينا بماذكرفی المقام كما هو

المناسب للمقام ومن جملة الادلة على امكان الرجعة وصحتها الادلة القائمة على ثبوت المعاد العام - مستقيما اورد الدعاوى المنكرين للمعاد وادلتهم ففى القرآن مايقرب من ثمان ماة آية قائمة على ثبوت يوم القيامة وبعث العباد كلهم فيه ولان منهجنا البحث عن المعاد مستقلا فى مستقبل قريب لذلك لم نتعرض هنا الادلتها مع ان الملاك واحد بينهما كما سيتبين .

شبهات باردة واسئلة مقدرة :

١ - قد يختلج ان هان بعض ممن هم فى صراط التعلم و لم يتقنوا بعد المبادى اللازمة و لم يصلوا الى الغاية المطلوبة ان الرجعة بعيدة الحصول و العقل يستبعدها !

والجواب عن هذه الشبهة ان الاستبعاد العقلى انما يتصور عند العقول الضعيفة و لاوزن لها عند اهل التحقيق واما ذووا العقول السليمة الخالية عن الوساوس الشيطانية التابعة للحقايق من طريقها الصحيح - وفق المنطق المقبول فبمجرد مراجعة المدارك المتينة والاسناد الموثقة المربوطة بموضوع البحث لدى اهل الفن فيصدقون بصحة الرجعة ووقوعها كما هو كذلك.

٢- وقد يورد بوجه آخر بان العقل لا يصدق بسلطنة الائمة مدة ثمانين الف سنة على ماسمع؟

والجواب ان تعيين المدة على وجه الحتم واليقين غير مسلم اذ ذاك مو كول الى ارادته تعالى وحكمه العالية وعلى فرض القول به فليس هناك مانع عقلى اوعادى اذ امكانه معقول لاينكر واسنا مكلفين بالتحقيق فى تعيين المدة اوالاعتقاد به .

٣- ومن الاسئلة الفرضية ان المعادين الى الدنيا بعد الموت كيف يكون حالهم من حيث التكاليف لانهم بالموت سقط التكليف عنهم مع انهم بالرجعة الى الدنيا ليست حالهم الا كمن كانوا احياء وباقين الى زمان رجعتهم ولزم عليه ان يكونوا مكلفين ايضاً كاقرانهم ؟

والجواب ان حكمة الرجعة على مايستفاد من الاخبار الواردة بهذا الموضوع - انما

هی لازدیاد همّ الکفار وغمهم واذلالهم ـ لعنادهم الذاتی فی الحیاة الدنیا ـ تحت سیطرة الحق والایمان و ازدیاد سرور المؤمنین الخلص و تجدید نشاطهم تحت لواء العدل مدة من الحیاة الدنیویة ولا دلیل لنا یدل علی تعلق التکلیف بهم و علی فرض حکم الامام عليه السلام بالتکلیف فلسنا مکلفین بالفعل بمعرفة هذا الامر وانه کیف یکون ذلك ان الامر موکول الی الامام عليه السلام وحکمة الله البالغة .

٤ـ ومنها المشهور ان المعاد من الناس فی الرجعة الی الدنیا هو الکافر المحض والمؤمن المحض وهذا امر مشکوك فیه لان الکافر اذا مات وشاهد وضع الاخرة له وعلم علم الیقین بالمبدء والمعاد فکیف یمکن بقائه علی الکفر بعد الرجعة الی الدنیا والمؤمن اذا سقط عنه التکلیف بالموت فکیف یمکن ان یکلف ثانیا؟!

والجواب عن استبعاد اصرار الکافر علی کفره بعد الممات ومشاهدة الاحوال و عند الرجعة ان الکافر المحض هو الذی تمت علیه الحجة فی حیاته الاولی و اقیمت له ادلة التوحید و ثبوت المعاد و شاهد ترتب العقاب و الثواب علی العاصی و المؤمن العامل فهو وان شاهد بعد الموت ما صار علیه من العقاب و ثبت عنده المبدء و المعاد ان لم اقل انه کان فی الآخرة اعمی و اضل سبیلا مما کان فی هذه الدنیا من الضلال و العمی کما هو مفاد صریح الایة و لکنه بعد الاعادة ینسی لعدم مناسبة بین العالمین کما هو مقتضی قانون تداعی المعانی ما رآه ویحسبه کالرؤیا المخوفة و التخیلات الموحشة ـ ولا اصل لها ـ فهو ومزاجه کطین عجن بسم قتال لا یفارقه منذ صار معجونا به والسم هو الحیاة الحیوانیة بجمیع قواها قد احاطت بشراشر وجوده ومشاعره النفسیة فخمدت به روحه الوقاد و طفأت به جمرها النقاد و تلونت بالوان الغضب والشهوات وصار صاحبها کمن لازم عینیه منظرة حمراء تارة لا یری الاشیاء الا احمر أو مناظر لاعمال غضبه و غروره وخضراء مثلا اخری فلا یری نفسه الا بین حدائق و ریاض خضر فیها ما تشتهیه النفس وتلذ العین ـ فهو رهین الدنیا وزخارفها و مظاهر اعمال شهواتها کما کان کذلك قبل العود باختیاره و ارادته (و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لکاذبون) فمزاجه الاکتسابی العارضی صار مزاج الحیوان و ان کان بصورة الانسان

مضافا اليه ان عالم الحياة الرجعية فى حكم المحكمة البدوية الالهية و اعطاء كل احد ـ فى نيته و عمله ـ حقه المقدمى الى ان تقوم الساعة كالتوقيف و التضييق الحياطى فى الامور العرفية عند التخلف عن القوانين الموضوعة ـ من قبل المحاكم العرفية ـ واما المؤمن المحض فعند الرجعة لادليل على وجود التكليف عليه ولامانع من ان يكلف لوجود الشروط و منها الحياة و القدرة واختياره العمل على مقتضى وظيفته ـ و سبق الموت على حياته الثانوية فى الدنيا لم يعد من الموانع لفعلية التكليف فضلا عن التعلق به هذا ولكن المنظور من وضع الرجعة ـ على الظاهر ـ اعزازه و تكريمه تحت لواء العدل والرحمة وفى ظل الامام العادل وما يناله من السرور و الحظوظ شيء يسير من جزاء ايمانه وثمرة اعماله فى حياته الاولى ولعل فى اعادته الى الدنيا واطاعته للتكاليف ـ وهى دستورات تشريعية مغزاها تربية العبد وترقيه ولاحد له لمراتبه غير المتناهية ـ له نوع استكمال ممالم يوفق له فى حياته الاولى ـ كما قلناه فى مسئلة عود الارواح ـ كنيله درجة الشهادة و الحضور فى موكب الامام (ع) اذا كان متمناه من قبل ـ و الجهاد فى سبيل الله . بل لنا ان نحتمل كون التكاليف فى الرجعة اشد من التكاليف فى حياتنا الاولى و تكون آثارها ـ اطاعة و تمردا ـ اكثر خيرا اوشرا ـ ولذا جاء : حسنات الابرار سيئات المقربين ـ وقيل : كلما كثر شرطه قل وجوده كعكسه والكافر والمؤمن فى تشديد التكليف فى الرجعة سواء

وقد قال الصادق (ع) فى قوله تعالى **«يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً..»** : ليس احد من المؤمنين قتل الا سيرجع حتى يموت ولا احد من المؤمنين مات الا سيرجع حتى يقتل .

واما المستضعفون وهم الذين لم يقدروا على تمييز الحق من الباطل كالاطفال و المجانين و ناقصى العقول او الذين متوطنون فى بعض بلاد الكفر ولم يبلغهم تبليغات الدين الاسلامى ولم يتنبهوا لاختلاف الاديان والمذاهب ولم يتمكنوا من تجسس الدين الحق فليس لهم رجعة على مايستفاد من الايات و الاخبار و اجماع الامامية كما لاسؤال عنهم فى مماتهم وفى عالم البرزخ ولاعذاب ولاثواب الى يوم القيامة والمرجع عدله تعالى وفضله

٥- هناك شبهات باردة نقلها المؤلف فی کتابه : دلائل الرجعة وتصدى لردها مستوفاة و نحن نترجمها باختصار وتصرف مع ایضاح واضافات وهی کما یاتی! :

١ - منها - ان الرجعة تنافی التکلیف و التکلیف حق فالرجعة باطلة !؟

توضيح هذه الشبهة :

اولا- انه و ان لم یکن بین الرجعة و التکلیف تقابل ذاتی و لکن الرجعة انما تکون باطلة اذا استلزمت امرا باطلا واللازم لها فقدان القدرة التامة للراجع الی الدنیا وذلك :

ا- لان من شروط تعلق التکلیف بالشخص: القدرة فی الجملة و من شروط فعلية التکلیف للمکلف و تنجزه - القدرة التامة و الذی رجع بعد الموت الی الدنیا غیر الذی خلق حیا جاهلا بعواقب الامور فالذی رجع له علم و یقین ثابت علی حقایق الحیاة المادیة و نتائج الاعمال خیرا وشرا بالمشاهدة والعیان عند ما کان فی البرزخ. بحیث لیس للحی العالم - وفقا کتسابه العلم من مقدمات اکثرها ظنية - نصیب منها فالذی اعید الی الدنیا بعد موته له ذخایر یقینیة لابدوان یراعیها ویتبعها قهرا وبالطبع فی اتیان اعمال تقتضیها فهو مجبول بعمل واجب علیه و ترك محرم ایقن بحرمته و بنتائج کل منهما من قبل (علی وجه حق الیقین و من مشهوداته فی عالم البرزخ) وانسیاقه طریقا دون آخر ومن دون ادنی انحراف کالطالب الذی امتحن فی مسئلة ریاضیة لاتنحل الا من طریق واحد وقد لقنه معلمه ذلك حتی عند التطبیق -

عبارة اخری عن عدم قدرته لاختیار طریق آخر ضد المنساق الیه وهذا هو الجبر المناقض للقدرة المعتبرة للمکلف فی صحة التکلیف !؟

والجواب عنه ذو شقوق لاختلاف ملکات الجماعات والافراد من الانسان ونوع اعما لهم .

فالذی کان فی حیاته الاولی الدنیوية متوغلا فی اللهو واللعب والشهوات واللذايذ المادیة من دون حظ وسهم له من المعرفة بعواقب الامور وصلاح امره و من ادنی قوة تمییز بین الواجب والحرام والضار لانسانیته وبالجملة کان همه وسعیه اشباع بطنه ورفع

تعينه الدنيوى من‌اى وجه‌ممكن .

كيف يكون له فى عالم البرزخ معرفة و اطلاع بالامور فهو كالحيوان فانه‌كان يدرك شيئا من مجارى حياته‌فى‌الدنيا - جوعا وشبعا - تعبا وراحة ، لذة والماً مادية ! و بموته فقد حواسه المادية ايضا - ومن فقد حسا فقد علما - والجاهل المادى كذلك

«وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» سورة الاسراء (١٧) آية ٧٢ - فاذا اعيد مثله الى الدنيا فلا يتغير حاله عن حياته الاولى كما قال تعالى « **ولوردوا لعادوا لمانهوا عنه‌وانهم لكاذبون** » سورة الا نعام (٦) آية ٢٨ - فدعوى علم الرا جع الى الدنيا علما شهو ديا بما يمتاز به عن الحى المكلف فيها وانه‌ينتفى به‌القدرة منه - لامعنى له‌اصلا ولايعقل ذلك‌فى الفرض المذكور .

ب- نفرض ان‌مثل الجاهل المادى اكتشف له‌فى مماته حقيقة اوحقائق - باعتبار ان‌العالم البرزخى اقل كثافة وحجابا وله انكشاف لما كان مخفيا فى الدنيا فهل مثله يعودالى الدنيا متزودابذلك متذكرا وتابعا لمقتضياته امانه يتركه ويجيى فى‌الرجعة صفرالكف للمباينة بين‌عالمى البرزخ والمادة والتناسب بين الشيئين شرط التذكر - وفق قانون تداعى المعانى ! ؟

ج - ثم على فرض تذكره كل ماشاهده وابتلى به فى العالم البرزخى فهل هو بمنزلة‌علة‌تامة فى‌متابعته مقتضاه من‌دون‌ادنى‌قدرة على‌انحراف منه‌ونحن نرى‌ماللعوامل المحيطة بالانسان من تأثيرات شديدة متعاقبة بطرق مختلفة واحدا بعد آخر كتأثير معاشرته مع ابناء الزمان واهل اللهو واللعب الملهى له عن طريق الصلاح لاسيما اذا استلزما الضرر او التعب له وكتأثير الاطعمة والاشربة و مشتهياته و انواع احتياجاته المادية - والانسان - فى اكثرشئونه الحيوية ان لم يكن الكل - مولود محيطه و كل شىء يرجع الى‌اصله وطبيعته حاكمة .

وعليه هل‌يبقى المعاد على اعتقاده القديم ويقينه البرزخى وهومعارض بعوامل قوية تمسه آناًفآناً ! كلاً لغلبة الاقوى على مادونه . فلابد من‌عوده عودما كان له من القدرة و الاختيار .

د- نفرض ان المعاد الى الدنيا بعد موته وملاحظته العالم البرزخي- اعيد مدخرا ومزودا بتمام قواه وبمكتشفاته كشجاع شاك السلاح فهل يكون العلم والمعرفة بالشيء موجبا لعجز الشخص مخيفا له منافيا للقدرة مثلا اذا عرفت ان في اتيان الصلوة- استحقاق الثواب ان اتيت بها جامعة الشروط المعتبرة فيها خالية من مبطلاتها فهل انت ترى نفسك عاجزا بسبب معرفتك الاتيان بها اى مجبورا بالاتيان بحيث لا يمكنك تركها باراداتك ! ؟

كلا ثم كلا حتى انى ارى ان من الممكن ان يتوهم احد عكس هذه الشبهة بان يدعى ان علمى ومعرفتى بالشروط المعتبرة فى الصلوة فى قبولها وكثيرا ما يتسامح العامة فيها- بحيث ارى نفسى عاجزا فى رعايتها كما ينبغي والاوهام اما فى طرف الافراط واما فى طرف التفريط ! ولا يكلف الله نفسا الا وسعها اه و الحاصل ان العلم يزيد فى قدرة العالم و اختياره و شجاعته فالعالم الواقف بحقايق الا مور يكون اقدر باتيان ما فيه صلاحه و خيره بحيث يطابق واقع الامر- حسب مكتشفاته المدخرة وليس الواقع و نفس الامر هو سائقه ومحركه والعلة التامة لفعله وفى كل ما يمسه من الخير بل المحرك له تشخيصه ونظره وتمييزه الخير من الشر فاختار الخير- سواء طابق الواقع ام لا- وليس نظره وتشخيصه سوى ما تجلى فيه الخير له من ملائمته لمزاجه وروحه او ان فيه تامين سعادته الابدية - حسب تشخيصه ايضاً فى سعادته - وهو يختلف حسب اختلاف الافراد و الجماعات -

ولذا - فقد يكفى لانسان - فى الاقدام على عمل او الكف عنه- حدسه وخياله وقد لا يكفى ذلك لفرد آخر بل متى ظن بالخير فى عمل او بالشر فيه - اقدم او كف نفسه عن العمل . وقد لا يكفى ذلك لغيره بل ينتظر العلم اى انكشافا تاما له فى الامر فيتبعه حسب مقتضاه ويختار اى يطلب الخير و الحكمة اينما وجده .

وعليه فلا اجبار فى البين اذ المعرفة تؤيد القدرة ويتبعها الارادة والاختيار ومعنى كونه مجبولا بطلب الخير انه يوافق ويلائم ما انطبع عليه من الاحساسات والاحتياجات الماسة به وليس هذا جبراً مضاداً لقدرة الشخص لامكان تركه ما يجب عليه وفعل ما

يحرم عليه وانما لم يترك الواجب ولم يفعل الحرام لالاجباره بعلة اخرى غير تشخيصه و قدرته على كل منهما اذمعنى القدرة انه- ان شاء فعل، ان شاء ترك- وهذا المعنى محقق مشهود للانسان المختار هذا .

و **مسئلة الجبر و الاختيار** من حيث التحليل والتطبيق - من المسائل المشكلة فى الفلسفة الاسلامية وعلم حقوق الجزاء و انى عازم على البحث فيه وتشريح مواردها فى مورد مناسب لبيان كلمات الامام (ع) .

و ثانيا - يمكن ايضا توجيه الشبهة بان ملاك التكليف هو الاثر المترتب عليه اطاعة و عصيانا و هو الامتحان فالتكليف امتحان للعبد ليس الا والانسان البالغ الجامع لشروط التكليف فى تمام عمره - مكلف و فى معرض الامتحان ما دام فى هذه الحياة و هى مدرسة طبيعية له فاذا انقضت حياته وتوفى فقد انتهت مدة امتحانه و فى البرزخ يرى نتيجته- نجاحا ورسوبا كما فى الحديث :« **القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران** » وبعد ذلك لافائدة فى اعادته يوم الرجعة بل تكون لغوا و عبثا - ان لم تكن ظلما وقبيحا - كما يترائى ذلك فى المجارى العرفية و النظم التدريسية فالتلميذ الناجح فى فصله يرقى وبعد الرقى لايعاد الى فصله السابق -على الاصول- مع قطع النظر عن قبحه و الظلم عليه ! ؟

والجواب عنه :

اولا المناقشة فى ادعاء حكمة التكليف و انه شرع للامتحان على الا طلاق - بيان ذلك ان الله تعالى كما اخبرنا به - هو رب العالمين ومربى الخلائق اجمعين وبما ان المخلوقين قسمان : الفاقد للقدرة والاختيار و هو العوالم المادية من الارض والسماء و ما عليها من الجمادات والنباتات والحيوان والقسم الاخر الواجد لهما و هو نوع الانسان و عليه - فربوبيته و تربيته تعالى للقسم الاول تربية تكوينية قهرية يتبعها النواميس الطبيعية و النظم التكوينية و هو الجبر المطلق -

و اما ربوبيته و تربيته للقسم الثانى - زايدة على القسم الاول فهى تربية تشريعية تكليفية يهيىء له- حسب قابلية كل جزء وجزئى فى نوعه اسباب الاستكمال كبعثه من تعلم منه

تعالی بالوحی و الالهام الی خلقه العباد لیرشدهم الی ما هوالصلاح و یهدیهم طریق الحق و الصراط المستقیم و یعلمهم احکامه تعالی ما داموا فی الحیاة وقد اجتمع فیهم شروط التکلیف و فعلیته «ولایکلف الله نفسا الاوسعها» و الا ستکمال امر تدریجی الحصول کما ان الکمالات متدرجة غیرمتناهیة و تربیة کل شیء بحسبه و استعداده للزوم التناسب بین العطاء و المعطی له و الاکان عملا لغوا و عبثا - تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا - ولکل حکم و تکلیف خاص اثره التربوی کما ان فی تخلف ماابرمه الله نقص و حزازة لفاعله.

و بما ان الانسان ذوجنبتین و ذوعنصرین روح و بدن فتربیة بدنه تتبع قوانین الطبیعة من الاکل والشرب وجریان هضم الطعام علی الوجه العادی الی غیرذلك مما یتوقف علیه حیاته العنصری و قد اعطاه باز ائه مایستحقه ای ما هواهل له ولائق بحاله وعلی کل حال فالبدن مقهور تحت القوانین الطبیعیة

و اما تربیة روحه فتوقف علی تربیة روحیة والقاء دستورات حکیمة ترشدها الی ماهوصلاحها ومما یؤمن مایتمناه من الکمالات المنتظرة للروح ولکن الدستورات و الاحکام لیست کقوانین الطبیعة عوامل قهریة اجباریة - لوجود القدرة والاختیار للروح وقواها ولایناسبهما القهرو الاجبار والذی بعثه الله علی خلقه - بیده کتاب و بیان من قبله فی تفسیره من تعلیم الحقائق و الحکم والمصالح و الاوامرو النواهی وهذاهو التربیة التکلیفیة کما فی سورة آل عمران (۳) آیة ۱۶۴ - «هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ» کل ذلك لتکمیل البشرو خلاصه من هوة الضلال و ورطة الهلاك و الخسران - و بما ان الکمالات کما مرغیرمحدودة لزم ان تکون التکالیف غیرمحدودة ای لکل مرتبة من مراتب الکمال الوجودی وظیفة بل وظائف اشدوا کثر مماکان للمرتبة الدانیة لها - و فق قضیة کل ما قل وجوده کثر شرطه -

و بالجملة فالغایة القصوی من التربیة التکلیفیة فی جمیع المراتب والمراحل من الحیاة - نیل العباد الی اعلی مراتب الوصول الی السعادة الا بدیة ولیست الغایة

فيها امتحان عباده و تعين مقام كل واحد مقامه اللائق به و لا افادة ذلك كى يعرف كل احد مقامه و ان كان هذا الامر حاصلا له ثانيا و بالعرض و لكنه ليس مقصودا بالاصالة و قد يكون ظاهر الحكم و النتيجة الحاصلة منه - الامتحان المحض كامره تعالى خليله ابراهيم النبى بذبح اسماعيل - ولهذا كله كلما بلغ الانسان من الكمالات وقد انقضى نحبه فهو يتمنى الوصول الى ما فوق ما ناله و ربما يبدى الحسرة و الندامة على ما فاته و انه كيف غفل عن لزوم السعى المتواصل ويقول بعد الموت هل لنا بعد الموت من مرد" كما حكى الله تعالى عن لسان هذا القسم من الناس بقوله : **«ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين»** سورة الانعام (٦) آيه ٢٧ -

ولهذا ان فرض شمول رجوع مثل هؤلاء الى الدنيا فهو نهاية آمالهم ليتداركوا مافاتهم من قبل مستبشرين بادامة اداء وظائفهم والتكاليف المحولة اليهم لينالوا من الترقيات والمقامات المتتالية مالم ينالوه من قبل - غفلة او تسامحا او لانتهاء عمره المقرر له الى غير ذلك من موانع التوفيق هذا .

وعلى فرض ان التكاليف للامتحان فقط فالرجعة ايضا مفيدة للراجع الى الدنيا بعد الموت لان لكل يوم وظيفة للعبد لها اثر و نتيجة امتحانية كلزوم امتحانات التلميذ الداخلية للفصول المتوالية و كلما توفق اى دامت حياته فى اداء التكليف فقد خاص وفاز فى امتحانه كما انه ان لم يؤدما عليه رسب فيه بالخصوص وان نجح فى الباقى - واداء امتحان يوم لاينافى امتحان يوم آخر كما لايلازمه نفيا واثباتا لاختلاف نوع امتحان كل يوم عن الاخر و كما لايكفل امتحان يوم و نجاحه امتحان يوم آخر مكانه - و كلما كثرت امتحاناته اى تمت اعماله المـامور بها فهو ناجح فى امور كثيرة كمن امتحن فى علوم مختلفة و نجح فى الكل و نال شهادات متنوعة فالذى يؤلف مثلا كتبا متعددة فى علوم متنوعة - مقامه اعلى بمراتب من الذى استطاع فقط على تأليف كتاب واحد مثلا فضلا عن الذى نال شهادة ما ولم يبلغ مرتبة من العلم يمكنه التاليف فالحياة الاولى الدنيوية للبشر مدرسة لها فصول وشعب فى فنون مختلفة وعلوم متنوعة يختلف الواردون عليها - استعدادا ورغبة وادامة فى تحصيل الفنون والعلوم وان فرض من حاز جميع الدروس الحيوية

و مات فان فرض عوده الى الدنيا فلربما كان سعادة اخرى له حيث يكمل هنامافاته من قبل ولو باعتبار فقد الوسائل المفضية الى تكميل تربيته الحقيقية - فيمتحن امتحانا عاليا -

واماان الانسان يرى في قبره نتائج اعماله- ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا - فلا ينافي كونه مكلفا في الرجعة كما هو متعارف في الجزائات والعقوبات العرفية تحسينا وتقبيحا- انعاما وعذابا فترى المحكومين باحكام جزائية اذا برئت ذمتهم او نحوا من العقاب الوارد عليهم فهم مكلفون برعاية القوانين والمقررات و كلما ازدادوا تمردا وعصيانا اشتد عقابهم كما انه كلما اطاع وتندم مما ارتكبه مجتنبا ما يخالف النظام خفف تضييقه و اعيدت حيثيته درجة بعد درجة تحت شروط ومقررات وربما اعيدت له حقوقه الاجتماعية هكذا الامر لمن حيي في الرجعة .

وخلاصة الامر انه علم مما فصلناه ان الرجعة على اى تقدير لا ينافيها التكليف سواء كان من باب الاستكمال او من باب الامتحان .

٦- ومنها توهم ان الرجعة لغو وعبث وفعله تعالى منزه عن اللغو والعبث فالرجعة التى هى بارادته امر منكر وغير واقع على الاطلاق واصل هذه الشبهة على ما حكي من طرف العامة وبما ان المقصود منها غير مصرح و غير معلوم فلننظر فيها بجميع شقوقها المحتملة ولنجب عن كل منها :

الف- فمما يحتمل ان يقال ان الدنيا وعاء اللهو واللعب بل هى عينهما كما قال تعالى **«وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ»** سورة العنكبوت (٢٩) آية ٦٤- واللهو واللعب يلازم غالبا اللغو والعبث وعليه فتجديد الحياة الدنيوية ليس الا لغو وعبث ! و الله تعالى منزه عنه .

والجواب عنه انا نصدق بتنزهه تعالى عن كل نقص وان كل فعله عين الحكمة والصواب كما انه منبع الرحمة والفيض و اعم فيوضاته - الوجود لمن استحقه وكان فيه قابليته ذلك ومن مصاديقه خلقه الدنيا من الارض وغيرها - والدنيا وان كانت دار اللهو واللعب ولكنها منشأ الخير اذ منها خلق الانسان وخليفة الرحمن وهو الحامل للروح

الذى من عالم الامرو معدن الوحى والتنزيل ومودع الامانة الالهية ومفخرالخلائق و هوالشمس المضيئة ومنبع الخيرات وهوغاية الخلقة والهدف المحبوب من اصل الخلقة وبير كته هذاالفرد المنظور من البشرصار من تبعه واتخذ منهاجه - شريفا كريما كما قال تعالى «**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**» سورة الاسراء (١٧) آية ٧٠ - فالغرض من خلق الارض خلق البشرو منه ظهور فردكامل فاكمل الى ان يبلغ مبلغا « **ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْأَدْنَى** » سورة النجم (٥٣) آية ٨- فتوغل بعض افراد البشر باللهو واللعب الموجب لحرمانه من الفيوضات الرحمانية لايضربما هو الغرض الاصلى من الخلقة فانه ناش من سوء اختيار العبد- وساحة الحياة البشرية طاهرة بالذات وماطرء عليها فهو بالعرض فالحياة رأس مال التجارة والسفر الى دارالبقاء والسعادة كما راينا وسمعنا من نال بمساعيه الجميلة وحسن اعمال حياته مقامات عالية ودرجات رفيعةمن الانبياء والاولياء والائمة المعصومين والمجاهدين فى سبيل الله من بقى اسمه الى الابد متبر كا به متوسلا به من اراد سبيل النجاح .

والدليل على ان الغاية المنشودة من خلق الارض ومن عليها هى امرمقدس وناش عن حسن النظر اليه انه تعالى اعطى العقل للانسان وهو مصدر كل خيرو سعادة فليست الدنيا مجرد لهو ولعب كى يلزمه اللغو والعبث الخالى عن فائدة ما كما توهم المشتبه واما نفس اللهو و اللعب فليس خاليا عن كل فائدة وانما يكون غالبا خاليا عن فائدة عقلانية و ثمرة روحية مستقيما ولكنه قد يستتبع فائدة مهمة عقلانية ايضا كتجديد القوى المتبعة والمصروفة فى امور حسنة به كما هوملحوظ فى مناهج المدارس المتشكلة والمنتظمة فى الممالك المتمدنة والمعتبرفى حمل الحسن والقبح على الافعال والنيات هوالنتائج المترتبة عليها والغاية المطلوبة عنها وعليه قديعد لهوولعب فعلا عقلانيا كما قديكون قول فى الظاهر- من حيث الاخلاق- مذموما وهوفى الحقيقة- بما يترتب عليه- قولاحسنا عقلانيا مثلما اذا كذب لان ينجومنه نفس زكية .

وبالجملة - فلايرض احد حتى المشتبه ان يكون و جوده عبثا و قوله عبثاو عمله وسائر شئون حياته عبثا ! قال تعالى« **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا**

لاتُرْجَعُونَ»سورة المؤمنون (٢٣) آية ١١٥- واما ان الرجعة فيها فوائد لانعلم منها سوى شيء يسير بالنسبة الى مالانعلمه وهى كثيرة منها امكان تحصيل المعاد منافع اكثر مما ناله فى حياته الاولى فيزيده معرفة ويجد" فى الطاعة والعبادة ويحسن الى الخلق على وجه اكثر وتكون رجعته حجة على الخلق وبرهانا على ثبوت المعاد ويبرء ذمته فيؤدى دينه السابق اويؤدى حقا ضيعه من قبل اولم يؤد حقا عليه من الغير فيستطيع الطالب والداين فى الرجعة ان يستوفى حقه منه اوانه يتوب من بعض اعماله السوء فتقبل توبته ويعاف من عذاب القيامة كما يمكن ان تكون رجعته للوصول الى منافع اكثر مما كان له اوان رجعته لم تكن لتدارك مافاته لنفسه بل لاجل ان رجعة غيره الذى له حق عليه هى الموجبة لرجعة المديون حتى يستو فى حقه منه و من باب المثل نفرض شخصا قتل عن ظلم وعدوان وقد رجع بعد موته الى الدنيا فيريد ان يستوفى حقـه من القاتل فمقتضى العدالة الالهية ان يرجع القاتل لياخذه بالقصاص فتكـون رجعته تابعة لرجعة المقتول لايراد القصاص عليه فليس على ذلك رجعة القاتل عبثا وبلا فائدة كتخفيف عذابه الاخروى بالقصاص ومن المعلوم ان توبته و ندامته عن القتل لاتفيده لان القصاص من حقوق المقتول و ورثته ولايسقط بالتوبة و المنظور من القصاص - استيفاء حق المقتول ليس غيره فلا مشاهدة الاحياء زمان وقوع الجناية - دخيلة فى تشريع القصاص ولاشياع ثبوت ظلم الجانى مطلوب ولا لاجل اذلال القاتل فى نظر الاحياء - شرع القصاص .

ولذا - غير لازم حضور جماعة من الناس الذين كانوا مشاهدين الواقعة الا فى بعض موارد اجراء الحدود وذلك لان حضور طائفة من المؤمنين عند القصاص - تكليف آخر غير ملازم لمطلق موارد اجراء القصاص -

وعليه يندفع ماربما يتوهم ويطعن على القول بالرجعة بمثل رجعة يزيد بزعم ان حكمة الرجعة ان كانت وضوح ظالميته فالذين كانوا زمن خلافته ووقوع ظلمه فكلهم اموات ولم يرجعوا والذين فى زمن رجعة يزيد احياء بالرجعة فقد علموا وايقنوا بظلمه وعليه يكون رجوع يزيد في الدنيا لغوا وعبثا! ووجه الاندفاع ان رجعته انما تكون

لاستيفاء حق المظلومين منه ولالاجل ملاحظة الغير واطلاعه عليه .

والحاصل ان الرجعة بمنزلة تمديد العمر وانما الفرق بينهما عدم الفاصلة بين امتداد الحياة فى عمر الحى ووجود الانفصال مع الرجعة وكلما طال عمر الانسان وتجددت حياته كان له مجال لاستكمال نفسه والنيل الى مرتبة اومراتب من الرقى والكمال لم يكن يناله لولا طول عمره اوتجدد حياته .

ب- ما اسخف قول من زعم ان رجعة الانسان ان كانت لاستيناف اعماله السابقة فهى لغو وعبث لان اعماله السابقة قد تمت وترتبت عليها آثارها وثبتت فى صحيفة اعماله واللاحق لايؤثر فى السابق عليه فرجعته لغو وعبث !

وذلك لانا قلنا ان الرجعة فى حكم امتداد عمره وهلا يؤثر فى استكماله اعماله اللاحقة وتكرار اعماله الصالحة الحاصلة فى دوران الشباب- فى دوران الكهولة و الشيخوخة! وهل قضاء الصلاة والصيام ايام الشيب لايكافى ولايقبل من الذى فاته ذلك ايام الشباب الى غير ذلك من صور الاعمال الخيرية وهل اذا احسن الراجع فى حياته الاولى فردا اوافرادا وقدائر فى بركة ماله ثم احسن كذلك ثانيا وثالثا .. لايؤثر فى بركة ماله ايضا؟ حاشا و كلا.

ويشابه هذا التوهم : ماذا قيل الذى يرجع الى الدنيا ان كان رجوعه لتغيير اعماله السابقة فهو لغو وعبث لان اعماله السابقة ان كانت حسنة فالتغيير فيها لايصدر من عاقل فرجوعه لغو وعبث وان كانت سيئة فتغييرها غير ميسور له لانها خرجت عن حيز اختيارها وقدرته عليها!

ووجه الدفع ما كررنا من ان الغرض من الرجعة كاطالته تعالى عمر عبده ليس لتغيير اعماله السابقة او ياتى فى حياته الاخيرة باعمال سيئة اذرب شخص ندم فى حياته الاولى - بسوء اختياره و سوء حاله - من اعماله الحسنة فارتكب المحرمات او انه بسوء اختياره خرج عن الايمان طول حياته و اوقع نفسه فى زمرة الكفار فى آخر عمره فهل يكون تمديد عمره فى هذه الصورة لغوا وعبثا !؟ اوالذى عصى وطغى و ارتكب الفحشاء والمنكر تمام عمره يكون خلقه عبثا- هل خلقة الشيطان و امثاله

لغو و عبث!؟

لاشك ان الجواب لدى العاقل المسلم نفى اذ فعل الحكيم على الاطلاق منزه عن اللغو والعبث وفى خلق كل من الافراد المفروضة مصالح عنده تعالى وعند الراسخين فى العلم وعدم علم البعض بها لايدل على عدم مصلحة ما كذلك الرجعة لمن ارتكب فيها الاعمال السيئة بسوء اختياره سواء كان عمله موافقا لاعماله السابقة اومخالفا لها ففى وجود الشيطان و جنوده يكون العبد المؤمن ملتجأ بالله تعالى مستعيذا به من وساوسه وهو نوع مصلحة لعباده الصالحين ان مخالفتهم للشيطان واعوانه اجر وثواب و درجة من التقرب اليه تعالى وفيها نوع تبرئة من الاعمال السيئة ونوع تصفية وتزكية من الاخلاق الذميمة وهكذا الامر فى خلقه الفساق والفجار والظلمة ففى نصح العباد لهم ونهيهم عن المنكر ميدان للاطاعة و كسب الاجر و كذا دفع الفساد وفى خلقهم و وجودهم تعمير البلاد وتكميل المهن والحرف والصنايع والاختراعات والاكتشافات و غيرها مما يؤمّن المعيشة والتنوير ويسهل الامور الحيوية كتسطيح الطرق والشوارع وتهيئة وسائل المواصلات من التلفون والتلغراف وغير ذلك مما لاتعد ولاتحصى و فى الكل فوائد جمة للجامعة البشرية وان جاز سوء الاستفادة منها ولكن نفعها اكثر من ضررها ولايظلم الجامعة بظلم البعض والله يحب العمران كما يحب عباده ولكل شيء سبب او اسباب و عمران البلاد سهم رجال الدنيا كما ان الاستكمال الروحى والرقى الصحيح المطلوب العقلائى نصيب عباده الصالحين والجمع بين التمدن والتدين جمع بين النورين ورحمة وهناء بين العالمين لمن كان له حظ وسعادة فى الدارين..

ولاتنس المثل المعروف هو ان رجلا محبا للعلم والمعرفة صاحب حكيما فى سفره وفى الطريق صادفا كافرا شريرا فسئل الحكيم هل فى خلق هذا الكافر خير وفائدة؟ فاجابه الحكيم بان فى وجوده خيرين ليسا فى وجود اى" نبى فسئله عنهما فقال ان قتل هذا الكافر اى" احد يوجب دخول المقتول الجنة و كل من قتل هذا الكافر فالقاتل يدخل الجنة وليس فى وجود اى" نبى اجتماع هذين الخيرين.

و قد تبين من كل هذا ان الرجعة ليست لغوا و لاعبثا كيفما عمل الراجع لان

الحياة مطلقا لاسيما للانسان نعمة له و فيها من حيث هى فوائد و ان اساءصاحبهافيها او اهملها كالغيث فهو رحمة اذا اصاب البستان انبت الورد ولكن اذا اصاب الارض السبخة انبت الشوك .

ج ـ قد توجه الشبهة الحاكية عن ان الرجعة لغو و عبث بان الراجع الى الدنيا اما من اهل الباطن فلا ينصر الحق و اما من اهل الحق فلا يحتاج اليه لان الناصرين للحق فى الرجعة كثيرون بل هم يزيدون عمن به الكفاية ففائدة الرجعة و هى نصرة الحق واضمحلال الباطل غير حاصلة!

و دفع هذا التوهم ان مصلحة الرجعة ليست منحصرة فى نصرة الحق و ازهاق الباطل وقدمر "منا ان من الممكن ترتب الفائدة على نفس الراجع فقط باتيانه اعماله الصالحة و اعطائه حق من هو مضيعه الى غير ذلك من الوجوه المعقولة المارذكرها وعلى فرض انحصار فائدة الرجعة فى نصرة الحق واضمحلال الباطل فمن الممكن ان يكون الراجع من اهل الباطل سابقا وفى الرجعة صار من اهل الحق فينصر الحق ويمكن ان يكون باقيا على بطلان عمله وفساد نيته فيصير مغلوبا ومنكوبا ويجزى جزائه الدنيوى كما سيجزى جزائه الاخروى **ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ (١) فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** سورة المائده آية ٣٥ ـ ولعل يكون خذلانه سبب اضمحلال الباطل باسره و ان كان الراجع من اهل الحق فمن الممكن ان يكون ممن يستمد منه اهل الحق و به يوجب غلبة اهل الحق على الباطل و اهله وعلى الوجه الكلى فلا شك من وجوده فى هذه الصورة من ازدياد عدد اهل الحق وعلى اي حال ترى فى كل صورة من الرجعة فيها نوع فائدة خاصة او عامة ـ على سبيل منع الخلو ـ ولاتكون لغوا وعبثا كمازعم .

د ـ و من اسخف الاقوال والاوهام فى هذا المقام سرد كلام مختلط بين رطب و يابس لايدرى من اين ابتدء والى اين ينتهى فقد يتمسك لامتناع الرجعة بانها خلاف الاصل الثابت فى عالم الكون و الكائنـات و قد يتشبث له بمخالفتها للسنة الحتمية الالهية ولما يتنبه الى ضعف وهمه وانه على الاقل دعوى بلادليل يلتجىء بان الرجعة

---

(١) الخزى : الذلة والافتضاح .

خروج من الفعل الى القوة وقد قيل ذلك فى ابطال التناسخ و هوو الرجعة بينهما بون بعيد وقد يريد من بيانه ان روح المتوفى عند ما يصل و يدخل عالما آخر (هوالبرزخ) يصيرذ افعليات و آثار هى ثمرة ما كان فيه بالقوة فى العالم الماضى و سنخ الثمرة البرزخى لايناسب سنخ الوجود المادى فبعود الروح الى الدنيا (الرجعة) تنسلخ عنه تلك الآثار المختصة بالعالم البرزخى وهذا هو الخروج من الفعل الى القوةوهو حركة قهقرائيةواقعةفى طرف ضدالحركة المألوفةالمستقرة فى العالم والمتوقف عليها نظامه الضرورى حسب الخلقة و الناموس الالهى الى غيرذلك و نحن نترجم هناماياتى به الزاعم المخالف للرجعة ونجيب عن كل جملة منها بمايناسبه :

قال المخالف (لايخفى ان الرجعة و عود الموتى الى الدنيا باعتبارانها تستلزم الحركة القهقرائية و الفلاسفة يقولون باستلزامها الخروج من الفعلية الى القوة فهى على خلاف السنة الالهية وخارج عن جريان نظام عالم الطبيعة و بالاخرة امر يكون - حسب العادة - محالا كما ان عودالانسان الى مراحله الاولية - بحسب الخلقة - خلاف السنة الحتمية - والنواميس الالهية لاتتغير ويكون محالا حسب العادة . . .) ثم ياتى بتوضيحات بهذا الشأن يريد بها الاستدلال على امتناع الرجعة وهى تغييرات لفظية فى دعوى الامتناع من دون دليل !

بيان ذلك:

قوله - (من حيث انها تستلزم الحركة القهقرائية) انه قد ادعى اولا ان الرجعة تستلزم حركة قهقرائية و ثانيا ان الحركة القهقرائية اللازمة للرجعة امرممتنع ذاتا فالرجعة المستلزمة لها امرممتنع عادة اوبالعرض .

فنقول - ان معنى الرجعة عند اصحابها رجوع الروح بتمام قواها و خصايصها الفعلية الى بدن كان له وقد حدده الله لروحه الوارد عليه و هذه الحركة حصلت بارادة من الله ولاشك من وجود مصلحة فيه و لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون و لعل منها تكميل الروح متعلقا ببدنه الدنيوى مافاته من قبل او تكميل الغير كبعث الانبياء او غير ذلك كما ان الفائت منه يختلف من التهائه و انهما كه فى امور المعيشة

او لا غواء ابناء الزمان او قصر عمره مثلا او غفلته او تعويق ما كلف به الى وقت واسع مثلا .

واذا جاء الاحتمال لاسيما المتآخم للظن بل اليقين لانطباقه على المشهودات بطل الاستدلال فضلا ما يكون من سنخ الدعوى و كيف دعوى مبتن على اوهام وتقاليد عمياء فالحركة الحاصلة حركة مستقيمة صعودية استكمالية.

توضيح ذلك :

١ - ان الانسان الحي فى هذه الدنيا - كماله النمو و الرشد فى قواه البدنية - تنمو نفسه وقواها على التدريج فكلما خرج من القوة الى الفعلية لطفت نفسه و طابت وقواها وبلغ المرتبة التى استعدلها فالفعلية للروح حاصلة له فى هذه الحياة الدنيوية فاذا فارق البدن انتقل بجميع فعلياته الكاشفة عنها صفائه و لطافته فيرى فى عالم البرزخ نتائج اعماله وأفكاره كمرآت ينتقش فيها الاشياء فاذا اراد الله . لمصلحة ما - رجوعه الى بدنه الاصلى الدنيوى اعاده كما كان له من لطافة الذات وجوهر الصفات و عند ما انتقل و استقر فى الدنيا يكسب ماله و يكتسب ما عليه ازدياد الكمال والكمالات متدرجة الى غاية ما يمكن وهذا المعنى يتصور حتى فى الانبياء والاولياء كتدرج العلم الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين هذا من طرف انسياق الانسان نحو السعادة و كذلك الامر فيمن انساق الى الشقاوة فيزداده شقاوة فشقاوة بمرور و تكرار الحياة ان لم يتنبه ممارآه فى العالم البرزخى ونسيه وزعمه كرؤياه فى النوم و ان كان مزعجا له و قد اغتر بمشتهيات القوى الحيوانية و تشويق ابناء الزمان مؤيدة بالوساوس الشيطانية و طينته الخبيثة ساعدته و وافقت ما اختاره بسوءنيته و اختياره كل ذلك (ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حى عن بيّنة) والعاقبة للمتقين .

٢ - و على فرض ان الجريان حركة قهقرائية فهى او لا انها صورية سطحية ظاهرها مخيف ونقمة وباطنها فيه النعمة وذلك لانها موصلة للراجع ومن بحكمه الى الهدف المطلوب نظيره انك ترى السيارة وانت تعلم جهة سيرها وانتهاء مسيرها انها

تسير حول الجبل مقبلة خلف الهدف (و انت واقف على ارض مسطحة قباله ولكنها بدورانها حول الجبل سائرة نحو هدفها . اوانت راكب سفينة جارية نحو الشمال مثلا فترى الساحل متحركا نحو الجنوب و هوخطاء البصر و الموهم فى المقام للمخالف كذلك فان كل احد يرى الاشياء مطابقة لافكاره الناقصة و اهوائه و مرامه والحقيقة بمراحل عنه .

وثانياً- على فرض ان الحركة قهقرائية في الواقع و نفس الامراى على خلاف الاصل و استقامة خط السير الى الغاية فمن الذى يمكنه انكار وقوعها فضلا عن امكانها اذا كثرالوقايع المشهودة حاصلة على خلاف رضا الانسان قال تعالى **عَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌلَكُمْ وَعَسىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَشَرٌّ لَكُمْ** سورة البقره آية ٢١٦ وقال الشاعر :

مٰا كُلُّ مٰا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ تَجْرِى الرِّيٰاحُ بِمٰالاتَشْتَهِى السُّفُنُ

فالعبد يدبر والله يقدر واين القضاء والقدر وعالم المادة عالم التنازع والجدال وتزاحم العلل والاسباب فيقدم ماهو الاقوى وفوق الكل ارادة الله تعالى التى لامرد لها حيث بردالنار لخليله عليه السلام وحيث اوقع الطوفان زمن نوح النبى وكان فيه خلاف نظام العالم وفيه خراب الدنيا ؟

فقل ايها المخالف للرجعة ان برد النار حركة قهقرائية اوخروج من الفعلية الى القوة وهى ممتنعة ومما لايتعقل فيه الامتناع ـ الحركة القهقرائية ولايقول بها الامن عمى اوغض النظرو اهمله عماهو بمرأى ومسمع من الناس «**وَمَنْ كٰانَ فِي هٰذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَفِي الْآخِرَةِ أَعْمىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً**» سورةالاسراء آيه(٧٢) وممامر ثبت ان لاامتناع للحركة القهقرائية بل الوقوع ادل دليل على امكانها الذاتى .

قولهـ والفلاسفة يقولون باستلزامها الخروج من الفعلية الى القوة

اقولـ ان مسئلة الخروج من الفعلية الى القوة انما اقامها الصدر الشيرازى فى الجزء الثالث (سفرالنفس) من كتابه الاسفار ردا على القول بالتناسخ ـ حسب مشربه الفلسفى وان تبعه احدفمن المتأخرين ولم يصلناشيء منه من المتقدمين فالتعبير باسناد

القضية الى الفلاسفة جمعاء لاوجه له .

ثم القضية كما علمفهى :

اولاـ قائمة لامتناع التناسخ واين التناسخ من الرجعة لان الاول مورده عام مصداقا على التوالى وفى امتداد الزمان الىالابد والرجعة تختص فوجا من كل امة و فىوقت خاص وفى مرتبة واحدة قبل قيام القيامة ـ ثم الاكثرمن الذين ردوا التناسخ اعترفوا بصحةالرجعة وثبوت امكانها بل بوقوع الاحياء من ناحية بعض الانبياء كعيسى عليه السلام بعد الموت والهلاك وذلك لان فلسفة القول بالتناسخ غيرفلسفة القول بالرجعة.

ثانياـ ان بيان القضية علىما هو المعهود من الحكيم الشيرازى وقد ذكرهفى الباب الثامن من سفر النفسمن كتابه: ـ الاسفار ـ بقوله فصل فى ابطاله بوجه عرشى لايفى بمقصوده لان التوافق والتطابق بين قوتى البدن والروح انماهو فىمرحلة خلق الانسان وحدوث النفس جسمانية واما بعد انقطاع الروح عن بدنه الاصلى وبقائها فهى فىادامة استكمال نفسه وترقياته الروحية كما فىالحديث فىمسئلة الملائكة... منهم ركع لايسجدون ومنهمسجد لاير كعون... وبدنه المادى فى دثوروزوال فكل يجرى مجراهالطبيعى فاين التوافقوالتطابق البدوى وفىرجعتهالى الدنيا متعلقا ببدنه الاصلى المتكون ثانيا بارادته تعالى كماكان كيفية و كمية من القوى البدنية الفعلية و كذا الكمالات الجسمية واماالروح فلمينفصل منها ما اكتسبته فىالحياة الاولى الدنيويةو فى عالم البرزخ من اداء وظائف لها منقبل خالقها تعالى كتربية الاشجار والنباتاو الرياضة الروحية كالحرمان من اللذايذ الروحية تنبيها لها وتعذيبا جزئيا للاشارة اليها بماللروح وعليه يوم قيام القيامة ان لم تتندم مما نشأ منها من سوء نية او سوء عمل وفى تعلقها ببدنها انكان للتربية التى كانت فاقدة لها فهوحركة صعودية و قوة فعلية لاكتساب درجة اعلى مماهى عليهولذا ـقلنا علىالقول بعودالارواح بامكان تعلقها بجنين خبيث الذات مثلا لازدياد حملثقل تربيةالبدن وتعديل قواه الجسمية للانتفاع بهافى طريق الاستكمال. وخبث الطينةاوحسنها. مقتضياتلها شروطوموانع فىفعليتها و كذاالمزاحم والمعارض والمؤيدلها ومنجملتها ارادة الروح ـنفيا واثباتا. المتنبهة

لتعديل حال الطفل ومزاجه.

و على كل حال فقياس الرجعة برجوع الانسان الكامل الى النطفة التي كانت مادة حياته قياس مع الفارق فلو كانت الرجعة ممتنعة لزم امتناع بعث الانبياء لان المسلم لدى اهل الكتاب و المسلمين ان روح النبي فوق روح كل فرد من الامة المبعوث اليها. وبما ان شريعة محمد عامة وهو مبعوث على الابيض والاسود من المشرق الى المغرب ومن الشمال الى الجنوب فروحه علا كل روح وعلمه واخلاقه فوق كل ذي علم عليم و كيف بعث وبقي في هذا العالم المادي الذي بالنسبة اليه ﷺ بمنزلة السجن مع الاعمال الشاقة له قال تعالى **«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ..»** سورة الكهف ١٨ آيه ١١٠

فان اعتذر المخالف للرجعة بان ابقاء الروح كروح النبي في الدنيا مضافا الى انها درجة عالية من روح طفولته الناقصة المستكملة و فيضه تعالى العام يقضي ببقائها وعدم منعها من الاستكمال فان له حكمة عالية هي ارشاد العباد وهدايتهم الى مافيه الصلاح وهذا امر استثنائي اوخارق العادة واين هذا من الرجعة!

قلت : ان اعترف بهذا الامر النادر المخالف للسيرة المستمرة. المسماة عنده بالسنة الحتمية. فلتكن الرجعة كذلك لحكم ومصالح للعباد قدرها الله واحكمها بالرجعة وهو من قبيل خروج الشيء من الفعلية الى القوة.

ثالثا. نفرض ان اعادة الروح الى بدنه السابق خروج من الفعلية الى القوة لعدم تناسب وتطابق بين قوى البدن وقوى الروح الجايزة لدرجات راقية نفسانية من المعارف والاخلاق الكريمة - لوفرض الامر كذلك فما الذي يمنعه اذفي كثير من الموارد لاترى تناسبا بين الامور واجتماعها واقعة فترى من هو ضعيف الجثة والقوى الجسمانية .قوي الروح والعقل والدراية كاكثر النوابغ والمرتاضين ممن يضعف قواه البدنية فيرقى بقواه الروحية ويصدر منه من العجائب مايتحير كل ذي لب عن مثله ومثله الحي في حالة الطفولة فالمشهود من حركات الطفل ان قواه الحساسة قد تفوق قواه الجسمية وبالعكس قد نرى شخصا قوي البدن بجميع قواه وهو ابله او احمق اومجنون

وغيرذلك فاى تناسب بين ارواح هؤلاء وقواهم الجسمية الى غير ذلك من مواردنقض القضية اىامتناع الخروج من الفعلية الى القوة كما توهمه صدرالدين الشيرازىرادا به القول بالتناسخ .

نعم انا لاننكرجريان قانون التناسب فى موارده ولكن التناسب بين شيئين من جميع الجهات غير لازم وماعد من موارد التخلف كالامثلة المذكورة و مسئلة الرجعة فانما هومن بعض الجهات المشهودة ولكن جهة التناسب مع شدتها فى الكيفية خفيت عن انظارنا لاستهلاكها - بحسب الكمية - فى جنب تلك الجهات الكثيرة بالنسبة الى النظرالبدوى قصورا او تقصيرا و عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

رابعا نوضح حال القضية و ان الرجعة بالنسبة الى الحركة الكونية وقانون الاستكمال- حركة عرضية كنموالشجرة بازدياد اغصانها وافنانها - اثناء سيرها الطولى الى مبلغ الاثماروالحركة الرجعية لاتنافى الحركة الطولية للروح فى طريق الاستكمال بل تجامعها كما فى الشجرة - .

وان شئت سر" القضية فالرجعة من مظاهرقانون الكمون والبروز اى الذى كان للروح فى العالم البرزخى على طريق الجمع و الاتصال و الحضور من نتائج افكاره و اعماله فى عالم واسع المدى ومحل رفيع محيط بما يقع تحت نظره على سبيل التفرق والتشتت للحجب المادية الواقعة بين افكاره واعماله -

فمعلومات الروح واخلاقه واعماله فى البرزخ كالخريطة المسطحة منصوبة امامها و قد زال عنها حجب السينما فظهرت الروايةمن اولها الى آخرها دفعة واحدة وتكون روح الشخص كمرآت صافية امامها الاشياء اجمع .

خامسا - ان اراد المخالف للرجعة من الخروج - انفصال الروح من نعمه البرزخية و حظوظه الاخروية لان - القبرروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران - فالروح بنزوله الى الدنيا يحتجب عن تلك النعم والسعادة وينغمر فى ملهيات الدنيا محروما مماكان له وفيه وهذا معنى خروجه من الفعلية الى القوة .

فالجواب - ان هذا الفرض كاف فى عدم امتناع الخروج لامكانه عقلا برضائه

و رضاء مولاه لذلك حثا و رغبةفى تحصيل درجات اكثرمما كان له بالرياضة الاخلاقية و الاعمال الصالحة الشاقة فيفدى القليل لنيله الكثيرمع ان الروح لم يضع منه مماله شيء بالرجعة بل جعل موقتاً ماحازهفى خزانة امينة وعند امين مراقبفى حفظه كمن اراد الغوص فى البحرو الغور فيه فى طلب المرجان او اللؤلؤ و هو متمكن مترحتى الامكان و قد ترك ماله و اولاده و ورائه على العجالة و عند ما كمل عملهوحظى بشيء كثير يرجع الى اهلهمسرورا مليئا و قد نال من قبل الاشياء المطلوبة تعبا و مواجهة للاخطار .

تنبيه- ينبغي تذكرما ذهباليه الفاضل المحقق : غلامعلى عقيقى كرمانشاهى فى رده على المخالف للرجعة بالنسبة الى الاستدلال المخالف بخروج الشيء من الفعلية الى القوة فى صورة تحقق الرجعة بتفسيره الخروج المذكور فيما اذا انتقل الروح الكاملمن عالم البرزخ الى عالم المادةاى النطفةوهى انسان بالقوة و عليهيجب ان يتنزل من فعليته بجميع مالهمن الكمالات والحظوظالروحية الى درجةضعيفةالى الغاية توافق درجة النطفة فى قابليتها لانتصيرانسانا كاملا - حفظا لقانون الحركة الجوهرية فى جميع الاشياء على حدسواء وفرارا عن نقيضه و هوعدمتساوى المتحدين فى درجات القوة و الفعل ومع فرض لزوم المطابقة و تساوى المتحدين باتحاد واحد فى القوة و الفعلية - يستلزم انتقال الروح الى النطفة - التنزل الفاحش و هو خروج من الفعلية الى القوة و هو - لعدم السنخية و التناسب فى الدرجة - ضرورى الفساد و البطلان .

وبما ان تصديق الراد بصدق المقال - مفرقا بين مفادى التناسخ - والرجعة - جاعلا ذلك ردامتينا على التناسخى -

يتضمن التصديق بامتناع خروج الشيء من الفعلية الى القوة - بقرينة كلامه بعد ذلك .

وبما ان امر الرجعة شيء وراء ذلك فالروح فى اى" درجة كان ينتقل بعدموت صاحبه الي بدنه الكامل الاصلي بقدرته تعالي خلقه كما **كان والتطابق** و توافق

الدرجة بينهما حاصل دائما فالرجعة ثابتة لاتحركها ريح عاصف ولاتزلزل فى اركان ماقرره الخالق. هذا خلاصة مابينه فى المقام.

ولكنى رأيت ان انبّه القارى بانحراف قليل من المخالف المستدل اولا والفاضل الراد ثانيا كماياتى :

اما الاول فكان المستدل المخالف اعتمد فى استدلاله على الاتحاد بين البدن و الروح اتحادا طبيعيا - على ما هو المبحوث عنه فى باب الهيولى والصورة - ! و هذا اشتباه بين منه لان ارتباط الروح بالبدن ليس بمثابة اتحاد الهيولى والصورة المذكور فى العلم الطبيعى والالزم ان يكون للروح محلا و مكانا و هو مجرد الذات بل الرابط بين البدن والروح علقة التصرف واحاطة الروح القائمة بين جهة ايقاعية وجهة وقوعية بينهما فالروح مدبر البدن و سائقه نحو الخير و تعديله عن الخطاء والانحراف ان وقع تحت تأثير البيئة اوالمحيط اوغيرها من العوامل الطبيعية المؤثرة فيه و الدخيلة فى مقدرات الانسان سواء كان من قبيل انتفاء شرط الاهتداء بهداية الروح كانتفاء التصفية و القناعة او بايقاع مانع عن فعلية الارشاد كالغفلة و الالتهاء بالدنيا او بعنوان عامل مستقل مزاحم كحب الذات والانانية وعليه لااتحاد بينهما نحو اتحاد الهيولى والصورة اتحادا طبيعيا لانهما من سنخ المادة بخلاف الروح الانسانى وليس للانسان ثلاثة اجزاء: الهيولى والصورة والروح بحيث يكون كل فى عرض الآخرين كما هو لازم مقول الراد الموضح لمارامه المخالف للرجعة.

مضافا اليه ان التساوى بين متحدين فى جميع الجهات حتى الكمية غير لازم ولاواقع فى العادة كماترى فى كثير من المركبات الطبيعية كالماء والمختلطة والممتزجة كالادوية الطبية ومن اختلاف الاجزاء فى الكمية يعلم اختلافها فى الكيفية والدرجة بل اقول لايمكن تساوى المتحدين باتحاد ما فى الدرجة و القوة و الفعل - ان كانت الدعوى مستندة ومبتنية على قاعدة الحركة الجوهرية للاشياء وذلك لاختلاف حركات الاشياء من حيث السرعة والبطوودرجاتهما فكما ان لكل شىء زمانا محدودا وعمرا - بين الاقل والاكثر - يختلف كل عن البقية - كما علم فى عمر اعضاء البدن والخليات

فكذلك فى السرعة و البطؤ ويتبع اختلاف الاشياء فى درجة الحركة ـ يختلف بلوغ كل لدرجة معينة عن غيره المتحرك نحوتلك الدرجة و هذا الاختلاف جارفى مواد المركبات واجزائهافلايمكن التساوى المدعى .

و اما الثانى : فاظهار الفاضل الراد عليه بان الخروج من الفعلية الى القوة لكونه نقيضا للحركة الجوهرية الثابتة فى جميع الاشياء ـ على ماقرره ـ رد قوى على القائل بالتناسخ مصدقااياه لزوم تطابق اجزاء الكل وتوافقها كما و كيفا وعليه لاينطبق هذا الامرفى التناسخ بانتقال الروح الى النطفة ! فيه نظر:

اولا ـ توافق الجزئين من جميع الجهات كمامر منافغير مرضى لثبوت اختلاف نسبة اجزاء الماء فى الكمية وهى عنصرا اكسيجن وهيدروجين نسبة الواحد الى اثنين و كذا غيرهامن الاسكنجبين والادوية العلاجية .

و ثانيا ـ ان المتعارف و المشهور من قبل التناسخية ان روح المتوفى انما ينتقل الى بدن انسان ذى نفس آخروظاهره ارادة بدن كامل القوى الحيوانية والنباتية و الشيطانية ـ ومن الرد عليه ـ على مانقل ـ باستلزامه حلول نفسين فى بدن واحد ـ يعرف مورد التناسخ و مذهبه ـ فما قرره من تعلق روح المتوفى بالنطفة لاقائل له .

وثالثا ـ ان التوافق بين البدن والروح وقواهمافى الدرجة من القوة والفعل ـ باعتبار تدرج كل منهما فى الحركة الجوهرية الصعودية انما يمكن تصوره فى مورد احداث الروح للجسم المستعد اى فى المرحلة الاولى التكوينية وهى جسمانية الحدوث روحانية البقاء و اما فى موارد تعلق الروح المعاد بالجنين فلايعتبر التوافق اذاسلمنا بـان العلقة بينهما علقة التصرف و الحكومة و التدبير و تكون النسبة بينهما نسبة صانع الآلة ونفسها ـ والشاهد على تحقق القسم الثانى ايضا من الاحياء قوله تعالى **و نفخت فيه من روحى** بشأن آدم ابى البشر سورة الحجر (١٥) آية ٢٩ ايضا سورة ٣٨ آية ٧٢ فان الظاهر منه افاضة مستقيمة منه تعالى الى آدم ابى البشر ومع صرف النظر عن ظهوره لزم التكلف فى التفسير او حمله على الشاذو النادر و الفارق بين مافسره الراد للخروج المذكور من تعلق الروح الكامل بالنطفة و بين ما عليه ـ معرفة الروح ـ ان الاخير

على ان الروح المعاد انما يتوجه نحو الجنين محيطا بامه على وجه الهالة مراقبا له على سبيل الرافة واللطف فيتصل اى يشتد تعلقه به وتسلطه عليه تدريجا الى ان يخرج ولدا فيستقل الروح فى امر البدن حسب استعداده وقابليته المزاجية الى ان يتحول و يستهلك فى الروح العارضى له او باستكماله الاستعدادى ينقلب نفسه وقواها الحيوانية درجة الى روح انسانى وقد يطلق لفظ النفس على الروح الانسانى احيانا مادام متعلقا بالبدن غير مفارق له وفى حالة المفارقة يختص باسم الروح اولانصراف لفظ الروح الى مفاده فى تلك الحالة -

وهذا النوع من الانقلاب جايز ذاتا وشرعا كما عد من المطهرات الاستحالة فاذا انقلبت العذرة دودا ووقع الكلب فى بحر الملح و انقلب ملحا يصير طاهرا . بل يكون الذاتى منه واجبا و ضروريا فى الاحياء فانظر مثلا الى شكل الضفدع وصورته من حين تكونه الى آخر مدة جريان نمائه تراه فى كل آونة له شكل خاص بعيد الشباهة بينه وبين شكله السابق واللاحق له فهذه التطورات المتنوعة ترى فى الضفدعة محسوسة و هى جارية فى جميع الاحياء مع نوع من الخفاء والغموض فى النظر البدوى والسطحى- و فى اثناء الجريان موت فحياة وهكذا الى ماشاءالله كما ان سرعة التطورات فى كل حى و فى كل جزء من خليات البدن - تختلف عن غيره من الاحياء واعضائها واجزائها-

وقد مر منا ان التطور فى الاشياء لاسيما الاحياء متصف باختلافات غير متناهية فى السرعة و البطؤ وهو يقضى على حكم التساوى بين المتحدين من حيث القوة والفعل فليس هذا التصور بسيط مخالف للواقع و نفس الامر حتى انه يمكن ان يقال - بالنظر الفلسفى - ان التكون (الكون والفساد) قائم على **الانقلاب** وهو روح التطور ولقب الخلقة وحقيقة الاستكمال الذاتى و جوهرة الحركة الجوهرية وعصارة النشؤ و الارتقاء و العنصر الاساسى لقانون الكمون و البروز و معنى الوحدة فى الكثرة و خلاصة السفر من الحق الى الحق و مقدمة الوصول الى حق اليقين ونهاية القدرة - فى عالم الملك والظهور - والركن الاصيل لتعين العوالم وشخصيتها والجامع بين متضادها والمؤلف بين متخالفاتها الى آخر ما اكتشف ويمكن ان يكتشف من الحقايق والنواميس

الالهية وبهذا البيان زال الفرض من اصله ولم يبق له محل من الاعراب في ميدان العلم فالتناسخ الذى ردبه قد بقي سالما من الايراد المذكور ولكن الذي يطابق العلم الثبوتي ـ على ما ثبت في معرفة الروح هو عود الارواح على الوجه الذى شرحناه قبل هذا والعهدة في تشريح الموضوع وبيانه على عاتق العلم وعلماء الفن .

قوله ـ على خلاف السنة الالهية وخارج عن جريان نظام عالم الطبيعة . .)

اقول ـ قدمر من المخالف للرجعة ان الخروج من الفعلية الى القوة امر يكون عادتا محالا فالذى يترتب عليه مدعيا صحته فهو مردود ومحال وقدمر منا ان الخروج من الفعلية الى القوة كالحركة القهقرائية امر ممكن وان فرض ندرة وقوعه ومخالفته لما هو العادة فلايخرجه عن الامكان مع ان وقوعه من قبله تعالى مذكور في التاريخ وقد اخبر تعالى في كتابه المبين كخبر طوفان زمن نوح النبى بل وقد وقع من ناحية البشر كاحياء الموتى وتكلم الجماد والنبات والخسوف والكسوف وطول عمر الحجة (ع) باذنه تعالى ولكل من الحوادث الواقعة في الاقلية علة وغاية كالحوادث العادية وفوق ذلك اشتمال علوم الطبيعية من الفيزيقيا والكيميا على مسائل التجزئة و التحليل والتركيب وقواعدها المكتشفة والمدونة فيها وفي كل من اجزاء المركبات ـ خواص وآثار معينة ثم تركيبها الى ماكانت عليه سابقا خروج من الفعلية الى القوة كعكسه اذ كما ان الخروج من القوة الى الفعل امر ممكن وواقع فكذا عكسه ـ وكما ان فعل الله في خروج الشيء من القوة الى الفعل معلل بحكم ومصالح فكذا عكسه اذ المناط ارادته تعالى وفعله في كل امر ممكن بالذات ولايمكن ان يكون شيء ممكنا ايجاده وخروجه من القوة الى الفعل وعكسه غير ممكن كما هو مقتضى الامكان ومفاده احتمال طرفيه وجودا و سلبا فاحيائه تعالى خروج من القوة الى الفعل واماتته عكس ذلك في العالم المادى .

هذا هو مجمل القول ـ وفق حكم العقل اى كشفه لحالة الممكنات الموجودة وعليه فلو فرض ان الرجعة خروج من الفعلية الى القوة فلا محذور فيه ولا مانع عقلا و عادة و من حكمه البالغة و مصالح عباده في رجعة فوج من كل امة ـ على التفصيل

المذكورفي محله - هداية الخلق برجوع روح قوى الى الدنيا اوبمنظور تكميل نفوس ضعيفة ناقصة في عالم البرزخ فيعيدها الى الدنيا واعل هناك موجبات اخرلم يعلم الله عباده بها ذلك **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ** - سورة الانفال (٨) آية ٤٢ - ومن ادنى مراتب الموجبات للعود لعله هودفع توهم الجبر المحض المنافى للتكليف والاختيار فالسنة الالهية جارية في الخروج من القوة الى الفعل و بالعكس المعبرعنها بالتغير الدائم المشتمل على نفى و اثبات وايجاد واعدام و خلاصته حركة ذات طرفين اقبالا وادباراً، ذهابا وايابا .

اما تعبير المخالف في المقام بالسنة الالهية ففى غيرمحله لان منصرف اطلاق السنة - كما يشير اليه آية «**مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**» سورة الاحزاب (٣٣) آية ٦٢ هى عبارة عن امرمقرر دائمى يجب اتخاذ عباده اياه والعمل على مقتضاه ففى الاية اشارة واعلام الى قرارقطعى فيه تهديد للمنافقين وتعيين تكليف وبشارة للمؤمنين في خزى المنافقين و خسرانهم فهوامر دائمى عائد الى العباد وهذا المعنى لا يناسب استدلال المخالف بان الرجعة ممتنع الوقوع حيث ان سنة الله على خلافها وذلك لان امر الرجعة كاحياء الناس بعد ان لم يكونوا عائد اليه تعالى ومن افعاله الخاصة به ولم يعلمنا عدم ارادته ذلك بل اعلمنا بما ذكرفى القرآن من احياء الموتى وغيرذلك .

و حاصل الامران رجوع الروح الى بدنه الاصلى فى الدنيا لا يوجب تغيرا و تبدلا ذاتيا فى نفس الروح والانسان الراجع وانما المتغير بعض عوارضه مثل ان الروح كان بعد الموت منفصلا عن بدنه ومجردا وفى عالم الذر وبعد الرجوع صارمتصلا ببدنه و تعلق به فى الدنيا المـادى - اضف عليه ان الروح المعاد ربما كان متنعما بالنعم البرزخية والحظوظ اللطيفة المصفاة من القشور والزوايد التافهة وبعد رجوعه الى الدنيا صارمحروما منها محاطا بالتضييقات المادية -

ولكن هذه التغيرات والاختلاف فى العالمين امور عرضية خارجة عن حقيقة الروح والحقيقة الانسانية وهي خصوصيات العـالمين وليست من مقومـات الروح و

الانسان - اذالمحل خارج عن حقيقة الحال فيه فكيف بالنسبة الى ماله علقة وارتباط به - سنخ ارتباط المالك بمملوكه - وعلى كل حال كان الخروج من الفعلية الى القوة غير مستحيل ذاتا بل هو ممكن ولوفرض فرضا محالاعدم و قوعه و ان فرض الخروج المدعى به شاملا للامور العرضية فهومشهود مسلم به ولكنه لاينفى الرجعة كماتوهم -

وبالجملة لوفرضنا عدم وقوع الخروج من الفعلية الى القوة فى العالم واغمضنا النظرعن تاريخ الدين كخروج ابليس من مقامه الاعلى الىعالم المادة و كذا نزول آدم وخروجه من الجنة ونزوله الى الدنيا و غيرها مما مرت الاشارة اليه فلاينافيه امكانه اذعدم الوقوع لايدل على عدم الامكان كما ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

فان قلت - اوكان الخروج المذكورممكناوموجودالبان والمفروض عدم الوقوع ولوتنزلاومماشاة ؟

قلت وجه عدم الوقوع من كثيرمن الممكنات ان لكل امرذى اثر- علةوشروطا وموانع بل ومزاحما معارضاله. و كل من هذه الامورذودرجات - قوة وضعفا - فلايرد الممكن الوقوع مرحلة الفعلية والتحقق الاعند وجود علته الموجدة وشرطه اللازم و خلوه عن كل مانع له و مزاحم مؤثر- و فى غيرهذه الصورة يبقى كل ممكن فى بوتقة السهو والنسيان - و هذا هو سر" ان بعض الاشياء الممكنة كثير المصداق و بعضه قليل التحقق فنشأ منها اشياء موجودة عامة و اخر خاصة سميت بالنوادر و الاستثنائات .

وعليه فليس الخروج من القوة الى الفعل علة و اصلاثابتا للتحقق و لاالخروج من الفعلية الى القوة امرا مخالفاللسنة الالهية كمازعمه المخالف بل الاصل جريان نظام العالم وفق مشيته العادلة ومصلحة عباده فى الدارين و قد علم ان الخروج من الفعلية الى القوة ولوفرض امرا مخالفا للسنة الحتمية فرجوع ارواح الموتى الى بدنه الاصلى وتعلقه به فى الدنيا ليس من هذا المقول بل خروج من مكان ودخول فى مكان آخرهذا!.

فان قلت - هلا يستعلم اصل ثابت فى عالم الخلقة؟

قلت - لم يسكت المتفكرون من العلماء فى استكشاف الاصل الثابت وانتهت افكار هم الى ان **التغير الدائم** هو الاصل الثابت للعالم - كالحركة التوسطية وهى و الحركة القطعية توأمان و لكن فكرة البشر لم تقف الى هذا الحد فقام الروحيون من العلماء فى العصر الاخير الى ان الاصل الثابت له مظهر عام هو التغير الدائم و له باطن مختف عن الانظار هو عود الارواح كرة بعد اخرى الى يوم القيامة الكبرى ومنه ينحل تمام المشكلات العلمية ويندفع به الشبهات من كل ناحية -

و قد اورد على الرجعة ايرادات اخر كاستحالة اعادة المعدوم و اعادة الزمان المقوم و المشخص للانسان بفرض اعادته و غير ذلك كقضية الآكل والماكول مما يعم الرجعة و المعاد الجسمانى يوم القيامة .

و قد اغمضنا النظر عن التعرض لها هنا لان منها كاستحالة اعادة الزمان فقد اندفعت مما حققناه فى كلماتنا الاخيرة بان الزمان ظرف للزمانيات كالمكان وهما غير المظروف و خارج عن مقومات الموجود المشخصة و اما استحالة اعادة المعدوم فسنتعرض لها ضمن البحث عن المعاد العام و لشبهة الآكل و الماكول بحث مستقل ياتى :

تكملة فيها تذكار امور ادبية

تؤيد ضعف استدلال المخالف للرجعة

قد يستدل المخالف للرجعة بالآية المباركة الآتية :

قوله تعالى «**حَتّٰى اِذٰا جٰاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قٰالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلّى اَعْمَلُ صٰالِحاً فِيمٰا تَرَكْتُ كَلّٰا اِنَّهٰا كَلِمَةٌ هُوَ قٰائِلُهٰا وَمِنْ وَرٰائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ**» سورة المومنون (٢٣) آية ١٠٠- ولتوضيح مراده تعالى فى المقام نذكر ما قبلها :

مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ وَمٰا كٰانَ مَعَهُ مِنْ اِلٰهٍ اِذاً لَذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمٰا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ سُبْحٰانَ اللّٰهِ عَمّٰا يَصِفُونَ عٰالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهٰادَةِ فَتَعٰالىٰ عَمّٰا

يشركون قل رب اما تريني ما يوعدون فلا تجعلني في القوم الظالمين وانا على ان نريك مانعدهم لقادرون ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن اعلم بما يصفون وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون» . . . آيات (٩١ الى ٩٩)

وجه استدلال المخالف بها ان كلمة ـ **كلا** ـ في الآية مفادها جواب ورد منه تعالى للرجعة المأمولة من الكافرين مؤيداً بقوله تعالى تلوه : **انها كلمة هو قائلها** ـ وجعل قوله بعده **ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون** ـ قرينة وتاكيد على امتناع الرجعة المسئول عنها ممن جائه الموت ـ امتناعا الى الابد بقرينة قوله **(الى يوم يبعثون)**!

و فيه نظر من وجوه :

١ ـ ان كلمة ـ كلا ـ تحتمل وجهين :

الاول ـ ان ترجع الى القسم الثاني من قول المستدعي وهو اتيانه العمل الصالح بدل ما تركه من قبل ـ واطلاق الكلمة على الجملة والكلام ـ شائع في الالسنة كقوله: **لااله الاالله** كلمة التوحيد فتكون الجملة التالية لكلمة ـ كلا ـ شارحة لحال السؤال و انه لاقيمة له لتخلف السائل في علمه تعالى عن العمل بقوله ـ

والثاني ـ ان ترجع الى القسم الاول من قوله و هو تحقق الرجعة فتنفي ثبوتها و مفاده ان الرجعة ممتنعة و ان فرض صدق كلام السائل و ان مفهوم الرجعة وما يؤدى مؤداها قائم بلفظها فقط و كلا الاحتمالين ـ مع قطع النظر عن قرائنها المنضمة في حد سواء فلا يتعين مازعمه المخالف للرجعة من امتناعها واذا جاء الاحتمال في مورد بطل الاستدلال به على ثبوت احدهما .

وهناك احتمال ثالث و هو ان يكون مرجع الجواب الردعي مجموع مفاد قول الكافر المستدعي من الرجعة واتيان العمل الصالح ولكنه مندفع بان الظاهر من نفي الرجعة انه معلل بعدم وقوع ما يتمناه ويتعهد به من العمل الصالح وعليه لامعنى لجمع العلة والمعلول وامكان الكفاية باحدهما في افادة المراد كما هو واضح ـ ولكن

المنضمات اللفظية و العرفية كمورد البحث ـ منها مايؤيد الاحتمال الاول و منها مايؤيد الثانى :

اما المؤيد للاحتمال الاول ان ارجاع الجواب (كلا) الى القسم الاخيرمن كلام السائل المستدعى وهو **لعلى اعمل صالحا** اولى من التوجيه الثانى لان الاقرب يمنع الابعد . و من القرائن اللفظية ان قوله تعالى **«انها كلمة هوقائلها»** اظهر فى كونه صفة و حالة لعمله الصالح المتعهدبه لانه الاهم عنده تعالى على فرض صدق قائله و لذا ـ كان الاولى اظهار النظر من المخاطب بشأنه فى مقام القضاء و العزيمة عليه .

و اما المؤيد لحمل الجواب و ربطه بالقسم الاول اى الواقع فى ابتداء كلام المستدعى **«رب ارجعون »** هوان ارجاعه اليه اولى من الاحتمال الاول و هو القسم الثانى من كلام السائل لان السابق و هو المقدم فى سياق السؤال يقتضى اشغال الجواب قبل توجه القسم الثانى به ومن القرائن اللفظية المؤيدة للاحتمال الثانى ادامة بيانه تعالى بقوله **« ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون »** متصلا بما قاله ردا على الكافر المستدعى فوصل امتناع الرجعة بالبرزخ الدائم الى يوم البعث.

وبالجملة ـ اذا تساوت مرجحات طرفى الاحتمال كما و كيفا فهما متعارضان و متساقطان و تكون القضية فى حكم القضية المطلقة على مابين فى محله من تقسيم الاستعارة ـ باعتبارانضمام مايرجح طرف المستعارمنه وهى المسماة بالمرشحة اوطرف المستعارله و هى المسماة بالمجردة او اذا خلت من القسمين فهى المسماة بالمطلقة وفى حكمها مااذا تساوت مرجحات الطرفين فتكون النتيجة هى المطلقة وفى المقام اذا تعارض طرفا الاحتمال تساقطا وترجع الى قضية متشابهة لابدفى ترجيح احدهما الى مفسرممن هومرجع التفسيروالبيان .

هذا و الذى يزيد رجحان حمل ـ كلا ـ على نفى ما تعهدوا به من العمل الصالح الحاكى عن تكذيبه تعالى قول الكافر ودعواه هو سياق الاية و ماقبلها وما بعدها وهو تعييره الكافرين باتخاذهم لله ولدا و دعاء النبى عليهم بتعجيل ما وعده

الله من العذاب و تجنبه صلى الله عليه وآله عنهم و طلبه تعالى استعاذة النبى من همزات الشياطين لما لهم و عليهم عاقبة الامر من قولهم ما لا يفعلوا ولن يفعلوا الى آخر الامر فان سياق الايات على ما فيهم و عليهم من سوء العاقبة . . يدل على ان متعلق. كلا ـ هو العمل الصالح واما الرجعة فهو موضوع عايد اليه تعالى اثباتا و نفيا ولم يكن عنه ذكر بالاصالة اثناء القصة و ذكره تعالى سوء عاقبة الكفار الا على سبيل التبعية وطردا للباب .

فان قال الموافق للرجعة ان نفى الرجعة المستفاد من قوله تعالى ـ كلا ـ انما يفيد رجعة الكافر بعد الموت الى الدنيا ـ لو كان المراد من ـ الموت ـ المذكور نفسه و اما اذا كان المراد منه بعض مقدماته الموصلة كاحتضاره فلا يدل على نفى الرجعة لعدم حصول الموت(ح)؟ !

فهو مندفع بان ارادة المقدمة الموصلة و المستتبعة للموت بذكره و ان كان صحيحا في عرف اللغة والاستعمال اما على سبيل المجاز نظير قوله تعالى **وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ** كما عليه القوم اوفرض ذلك من باب التنزيل للاتحاد التخيلى الذهنى وعليه يكون الاستعمال على وجه الحقيقة عندنا ـ

ولكن حمل الموت على مفاده اللغوى اولى مما توهم لان الحمل على الحقيقة اولى لدى العرف من حمله على المعنى المجازى اذا لم تقم قرينة على ارادة المعنى المجازى كما فى المقام وفى فرض التنزيل فهو وان كان من وجوه الاستعمال الحقيقى كقوله صلى الله عليه وآله **عَلِىٌّ مِنّي بِمَنْزِلَةِ هٰرُونَ مِنْ مُوسىٰ اِلاّ اَنَّهُ لانَبِيَّ بَعْدِي**

ولكن مصاديق الاستعمال الحقيقى مختلفة الدرجات والقرينة المعينة على ارادة معنى حقيقى تنزيلى غير اصلى مفقودة فهذا التقرير لا يكفى دليلا على نفى احتمال ارادة امتناع الرجعة الى الدنيا .

مضافا اليه ان الاحتمال المفروض لا يصح مع استدعاء الكافر ـ حال الاحتضار ـ الرجوع الى الدنيا وهو فيها بالفعل .

فان قال القائل للرجعة ان افادة الاية انما تتم اذا كان قوله **حتى اذا جائهم الموت .** محمولا على الاستغراق المتناوب فيكون حكم نفى الرجعة المدعى ثبوته

من كلمة -كلا- فى محله و لكن الظاهر ان المراد من الجملة المذكورة اذا جاء الموت واحدامن الكفارالمذكورين فى الايات المتتالية كمايدل عليه الاتيان بافراد الضمير بعدها بقوله : **لعلى اعمل صـالحـا فيما تركت** و عليه فان دلت على نفى الرجعة فانما هو بالنسبة الى فرد ما فلاتدل الاية على نفى الرجعة مطلقا والقائل بها لايدعى امكان واثبات الرجعة لكل احد ؟

فاقول سياق هذه الايات يدل على ان المراد من الجملة ان كل واحدمن الكفار حتى منفردا متى جائهم الموت يتمنون الرجعة على النهج المذكور وعلى فرض اختيار الحمل المدعى اوالمحتمل اى ارادة واحد فقط منهم فلايضر فى نفى الاية الرجعة مطلقا اذا فرض التسليم بتفسير المخالف لباقى الاية - ان البعرة تدل على البعير فالواحد منهم فى اعمال هذه الحيلة فى موقعها علامة على ما هم عليه جميعا - على وجه الطريقية اى الواحد من الكفار مرآت حال الباقين لان الكفر مهما كانت طرقهم مختلفة فهى ملة واحدة .

و يمكن ان يمنع الاستغراق فى النكرة الدالة على فرد غيرمعين بانه استغراق صورى و انما هو ناش من عدم العلم بمن جائه الموت فيتوسل بالوعد والعهود واظهار الندامة والفردغيرالمعين هوالفرد لاغير فى الواقع ونفس الامر وعليه نقول ان هذا التفسير لايقدح فى استفادة امتناع الرجعة من الاية باعتبار مفاد قوله «**ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون**».

فان قال القائل الموافق للرجعة ان الاية لاتدل على امتناع الرجعة على وجه مطلق مع وجود احتمالات اخر تنافيه :

توضيح ذلك - ان قوله تعالى -**كلا** - يحتمل وجهين :

فاما المراد منه انكاره تعالى وقوع العمل الصالح من المستدعى بعد الرجعة فلا نفى للرجعة و لاتعرض لها نفيا واثباتا فلايصح جعلها معارضة لادلة اثبات الرجعة.

واما المراد من جوابه الردعى -**كلا** - نفى الرجعة فهذا الوجه حينئذ يدل على امتناع الرجعة اذا كان قوله تعالى بعده - **انها كلمة هو قـائلها** -- تفسيرا و توضيحا

لنفى الرجعة و انها امرصوتى فقط من المستدعى او دعوى بلا دليل بان كانت هذه الجملة عبارة اخرى عن مفاد كلمة (كلا) اى ليست رجعة من اصلها وان تمناها امرعبث .

و اما اذا كانت جملة : **انها كلمة هو قائلها** - تعليلا ونوع استدلال اقناعى منه تعالى على المستدعى فى الجملة ومن بحكمه وعلى طريقته طريق الكفر - و افادة الجملة التعليل اظهر من حملها على التفسير - فعلى هذا الاحتمال لا يمكن جعل الجملة تعليلا لنفى الرجعة بل ينحصر كونه تعليلا لتعهد الكافر باتيانه العمل الصالح بعد الرجعة وذلك للزوم المصادرة بالمطلوب - على الفرض الاول (دليلا على نفى الرجعة) انه مآل هذا الكلام الى انه تعالى يقول انفى الرجعة و لا تقع منى لانها لا اصل لها وانا نافيها و انما هى مجرد لفظة من غير معنى لها و هذا التعبير بالنسبة اليه تعالى قبيح تعالى عن ذلك وعليه :

اما ان يكون انكار الرجعة مراداً من قوله - كلا - جوابا للسؤال عن الرجعة وتكون جملة : «**انها كلمة هو قائلها**» علة لسخافة تعهدهم بالعمل الصالح بانه قول بلا عمل وعليه فالرجعة المطلوبة منتفية .

واما يكون المراد من - كلا - انكار وقوع العمل الصالح من المتعهد ويكون التعليل له فيستلزم المحرومية من الرجعة لانتفاء العلة او الشرط لها فالتعليل يفيد انحصار المعلول بعلته وجودا وعدما فلا يدل عدم العلة الأعلى عدم وقوع المعلول لا على امتناعه مطلقا - ولو كان المسئول عنه اى الرجعة امرا محالا كان الاولى لنفى الاجابة ان يعلل بمحالية المسئول عنه اذ التعليل بالامر الذاتى - كما هو المفروض - اولى واحكم من الاحالة على امر عرضى .

و عليه لا تدل الاية على امتناع الرجعة فالاية ذات وجوه و احتمالات ثلاث :

اثنان منها يلائمان عدم التعرض للرجعة لا نفيا ولا اثباتا .

ووجه واحد يفيد مدعى المخالف للرجعة . والظن القوى منها يلائم الوجهين المتحدين على سكوت الاية عن الرجعة . اللهم الا اذا فرضنا ان انكاره تعالى وقوع

العمل الصالح منه يستلزم عدم الرجعة حسب تقاضى المستدعى وعليه ينحصر نفيها لمن هو فى حكم المستدعى حسب تعهده فلا ينافى ثبوت الرجعة لغير المورد المعلل من الاية من صور اخر:

كصورة تعهد العبد باتيان العمل الصالح و العمل على مقتضاه عند الرجعة - حسب علمه تعالى به - اذ القدر المتيقن من مفاد الاية عدم شمولها لمثل المورد لعلة تقاضاها الكافر وتعهد بما لاياتى به اولغيره - وفق الناموس الالهى و انتخابه - على فرض وجود الدليل - فمن يشمله امكانا قانون الرجعة اعم ممن سكت عن التعهد الكاذب و لم يستدع الرجعة سواء كان السبب:

١- عدم اطمينان له باتيان العمل الصالح و كان مايوسا منه بالكلية

٢- ام لانه ممن رأى مصائب شديدة و آلام قوية فى الدنيا و انزجر من الحياة فى الدنيا محتملا انه ان رجع اليها ينزل عليه ما كان مبتلى به قبل الرجعة فلايأمل الرجوع ولايتمناه.

٣ - ام كان ممن اتى باعمال صالحة تمام عمره و لم يترك منه شيء فلم يبق له امنية.

٤- و كذلك لاتدل الآية على انتفاء الرجعة لمن تمناها واذا رجع بعد الموت كان موفيا بما تعهد له من العمل الصالح.

و الحاصل ان الاية على كل التقادير لاتدل على انتفاء الرجعة لكل احد لتكون معارضة لادلة الاثبات.

اقول- هذا البيان اوفى بالمطلوب من غيره من جميع الجهات اذا اضيف الى الصور المذكورة:

امكان شمول الرجعة حتى نوع الكافر الذى استدعاها ولكن لا باعتبار استدعائه ذلك بل بالنظر الى ارادته تعالى الرجعة لمن اراد على مامرّ منا فى مطاوى مباحثنا عن الرجعة -

و يكون حاصل استدلال المخالف للرجعة بهذه الآية انه تعالى لم يكتب

الرجعة الى الدنيا لاحد بمجرد استدعائه الرجوع اليها لعلمه بتخلف ما وعد الكفار من اتيان العمل الصالح كما حكى عنه قوله تعالى **وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ** سورة الانعام (٦) آية - ٢٨ - وهذا لا ينافي ارادته الابدية وطريقته المستمرة على عود الارواح لحكم ومصالح عنده تعالى - على المبنى من ثبوت العود من الطرق العلمية المثبتة وكذا ارادته امر الرجعة لعدة خاصة من عباده للادلة العقلية والنقلية والاجماع وغيرهما - اعم مما مضى في وقوعها لبعض الامم الماضية وفي امكانها فيما ياتي .

ولبعض الافاضل المعاصر تقرير منطقي في وجه دفع وبطلان تفسير المنكر للرجعة للاية السابقة الذكر على الوجه الآتي :

وهو ان مفاد الاية : ان الذي يتوقع الرجوع الى الدنيا عند مشاهدته علائم الموت متأملا ومتعهدا تلافي مافاته من الطاعات او ما ارتكبه من المعاصي - فالكون ما يلتزم به بالعود لايقع لدى علم الباري تعالى قبل الرجعة - رد طلبه وهذه قضية سالبة جزئية - .

اما قضية الرجعة هو انه تعالى يعيد جماعة وفوجا من كل امة الى الدنيا - للانتقام من الكافر والعاصي او ايصال نعمه الدنيوية الى عبده المؤمن المطيع له . وهذه قضية موجبة جزئية - وعليه فالسالبة الجزئية كقولك بعض الحيوان ليس بانسان - ان لم تدل مفهوما على الايجاب الجزئي كقولك: بعض الحيوان انسان مقابل السلب الكلي: ليس شيء من الحيوان بانسان . فلا تدل على السلب الكلي قطعا فلا ربط بين مفاد الاية وقضية ثبوت الرجعة على وجه خاص كما مر .

واجاب المحدث الشيخ الحر العاملي (ره) عن استدلال منكر الرجعة بالاية المذكورة ورده بوجوه :

احدها انه ليس فيها شيء من الفاظ العموم - فلعل المشار اليهم لايرجع احد منهم . لان الرجعة خاصة كما عرفت .

وثانيها انه على تقدير ارادة ظاهرها - غير شاملة لاهل العصمة عليهم السلام قطعا لانه

لايقول احد منهم ذلك - فلايصح الاستدلال بهاعلى نفى رجعتهم .

و ثالثها ان الذى يفهم منها ان المذكورين طلبوا الرجعة قبل الموت لا بعده والمدعى هوالرجعة بعده فلاتنافى صحة الرجعة بهذا المعنى.

ورابعها ان الاية تحتمل ارادة الرجعة مع التكليف بل هوالظاهر منها بل يكاد يكون صريحا معناها بقوله **(لعلى اعمل صالحاًفيماترك)** و نحن لا نجزم بوقوع التكليف فى الرجعة فان اريد منها نفيه فلافساد فيه .

و خامسها ان الرجعة التى يقول واقعة فى مدة البرزخ فلاينافى مدلول الاية ولعلهم طلبوا رجعة العمر الاول بعينه وساير احواله .

و سادسها - ان البعث اعم من الرجعة فلعل المراد بالبعث فيها الرجعة ثم القيامة و انهم طلبوا الرجعة عاجلة قبل حضور و قتها - فلم يجابوا اليها . انتهى موضع الحاجة .

الحاق لشبهات باردة

مقدمة : ينبغى التوجه اليها قبل الشروع فى اصغاء الشبهات ولذاكان حقها ان تنظم وتقرء قبل هذه عند ماذكرمن الشبهات الباردة - وبالجملة .

فهى ان لامسئلة ولاقضية فى عالم الطبيعة واحوالها ممايقع مورد نظرالانسان الا و فيها اختلاف النظروما لاشك فيه عند المحققين ان الحقيقة و واقع كل شىء - امر واحد ولا يتعدد الا بالصور والاشكال الطارئة عليه المسببة عن اختلاف جهاته ومنه يظهر سرّ اختلاف العلماء فى موضوع واحد فاغلب المستنبطات المختلفة من الاحكام والآثار لموضوع واحديرجع الى اختلاف الجهات الملحوظة -

كما قديكون الاختلاف مسببا عن الاختلاف فى نظر الشخص.

اما باختلاف الوسائل وآلات الرؤية واما باختلاف موضع الرائى او المرئى فالذى ينظر الى الاشياء بمنظرة حمراء يراهاحمرا فاذانظر اليها بمنظرة خضراء يراها خضراوهكذا الامراذا نظر الى الاشياء مماحوله بالمناظر ذات الوان اخرمع ان لكل

شيء من المرئيات لو ناخاصا وعلى هذا القياس اذا كانت الآلة مكبرة اومصغرة اومقربة ترى الاشياء كبيرة اوصغارا اوقريبة عن محالها الاصلية.

و اما باعتبار اختلاف الموضع منهما فكالذي ينظر الى المرآت والحلاق واقف بجنبه فيرى يده اليسرى هي اليمنى و بالعكس و كل جهة غير ماهي عليه فقد ينظر واحد الى الشيء من جهة معينة له فيحكم عليه بحكم وغيره ينظر اليه من جهة اخرى فيحكم عليه بحكم آخر قد تكون النسبة بين الحكمين بالتضاد اوالتخالف اوالتناقض اوغيرها - واختلاف تلك الجهات تكون تارة واقعية وليس ببعيد لان من قدرته تعالى الجمع بين المختلفات بل المتناقضات كالوجود والعدم في شيء واحد على ما حققناه في محله واخرى اعتبارية

و هكذا فان كان امر الاختلاف مرجعه الى امر اعتباري فالجمع بين الآراء المختلفة - امر سهل ولكن اذا كان امر الاختلاف اختلافا اساسيا ومتناقضا اصالة فلا شك - بمقتضى ما مر - من وحدة الحقيقة - اما رفض الاراء اوقبول واحد منها او قبول الكل - كمن اعتقد بان الشمس متحركة حول الارض ومن اعتقد عكسه ومنشأ الخطاء في امثاله الى نقص وخطاء امافي النظر و امافي الوسائل المفضية الى الخطاء بدل ايصالها الطالب الى الهدف والغاية المنشودة وهو بحث مفصل راجع الى اتقان علوم مختلفة كعلم النفس والمنطق وفن المغالطة و المناظرة وغيرها باعتبار اختلاف الموضوعات المبحوث عنها وعلى كل حال فالصواب عند التناقض لاحد الطرفين دون الاخر اما موضوع الرجعة فكذلك فمن المسلمين من اعترف و صدق بثبوتها ماضيا و مستقبلا ولهم ادلة كثيرة وهناك افراد اخر منكرين لها لبعض شبهات لهم في صحة الرجعة وهي منها عقلية ومنها نقلية فعلى المثبت لها ان يقيم دليلا على مدعاه ومع الحظ او التقدير الالهي ان الادلة لهم عديدة نوعا وعددا .

فمنها الكتاب والايات الدالة - صراحة اوظهورا - على ثبوتها على ماظفرنا على مواقعها بالغة فوق السبعين .

ومنها الا حاديث و قد بلغت مبلغ التواتر اوفي معني التواتر من غير امكان

تأويل لها .

ومنها الاجماع الضمنى الكاشف عن قول الامام عليه السلام متشكلا من اعاظم الفقهاء واكابر المحققين وثقاة الاسلام والامامية .

ومنها ضرورة المذهب الامامى - و عليه فعلى القائل بالرجعة رد شبهات المنكر لها .

ولا يتصور ان الاختلاف بنفسه يوجب الخلل فى القضية لان الحقيقة كالشمس معلومة لدى الكل لا ينكر؟!

لانا نقول - ان الابصار والبصائر مختلفة . قوةوضعفا ، قربأمن الشيء وبعداًعنه وكذا المنظور فيه كبرا وصغرا مغطى ومكشوفا الى غيرذلك من الاختلافات المتصورة و الدخيلة فى صحة النظر و سقمه و ليس كل حقيقة بديهة التصور و التصديق و المسائل المطروحة للبحث - كلها قضايا نظرية وما يذكر فيها من البديهيات فمن باب المبادى والمقدمية .

نعم قد يبلغ موضوع النظر مبلغ البديهى - والانظار ايضا مختلفة فقد تكون قضية ما بديهية عند فرد اوطائفة وتكون نظرية عند فرد اوجماعة اخرى .

ثم مما يوجب الاختلاف نوع حكومة القوى النفسية من القوى العاقلة والفاعلة والمنفعلة . فالناس فى متابعة قواهم - مختلف الاراء و العقيدة ومن المعلوم ان مقاصد القوى الشهوية متعددة كثيرة والقوى الشيطانية تعينها وتحركها ومغزى القوى العاقلة امرواحد هوالامر الواقعى فان اخطأ بالفرض فهوخطاء واحد ولكن مغازى ساير القوى الفعالة والمنفعلة كثيرة متعددة مختلفة اللون والكيفية والعالم قليل والجاهل كثير و لذا - كثرت الشبهات اضف على الامر درجات كشف الحقايق صعوبة وسهولة مما يوجب الشك والترديد للعالم وان انتهى الى اليقين بالممارسة وتعقيب الامر والتنقيب

ولهذا قال تعالى: **«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»** (سورة آل عمران آيه٧) وقدورد ان للقرآن ظهراو بطناولبطنه بطنا آخرالى سبعة ابطن فتشابه الاية امر اضافي اى قدتكون آية عندشخص محكمة وعندآخر

متشابهة فالتشابه ذو درجات باختلاف درجة فهم المراجع وعليه فقد يعذر المراجع للقرآن في استنباط الحكم وقد لا يعذر قصورا وتقصيرا.

وحاصل الكلام ان اختلاف الآراء في موضوع ما ان لم يكن نافعا فلا يكون مضرا وقادحا في اصل الموضوع وذلك لان اختلاف الاشياء في الخواص الظاهرة والمعنوية من الحق والباطل وغيرهما عند الاحتكاك تظهر الحقيقة كقوى الكهربية الموجبة و المنفية اذا اجتمعتا ظهر النور منه.

اما الشبهات الاخر

فقد نقلها المحدث الحر العاملي في كتابه «الايقاظ من الهجعة مع اجوبتها» ونحن نذكرها مع تصرف فيها تلخيصا واضافة:

١ ـ ما ورد في بعض احاديث التلقين عند وضع الميت في القبر انه ينبغي ان يقال له هذا اول يوم من ايام الآخرة و آخر يوم من ايام الدنيا فهذا يدل على نفي الرجعة!

والجواب ـ ان الرجعة لا تعم الناس كلهم بل لجماعة وفوج من كل امة على ما بيّن في محله فلم يعلم ان الميت مشمول اهل الرجعة والاصل عدم الشمول.

ثم المراد من الدنيا في الحديث ـ الدنيا التي كان الميت فيها فلا ينافي ان تكون له دنيا ثانية هي ايام الرجعة.

ويمكن ان تعد ايام الرجعة طليعة يوم القيامة ـ ويستفاد من بعض الاحاديث ـ اطلاق الدنيا على ايام الرجعة و كذا اطلاق اسم الاخرة عليها و عن المحدث الحر العاملي حديث صريح في اطلاق اسم الآخرة عليها.

و يمكن ان تحمل الدنيا ـ في التلقين ـ على دار التكليف و في الرجعة لا تكليف.

ويمكن ان يقال بان الموضوع له للدنيا ـ هذه الحياة الاولى وهي منصرف اطلاقها و اذا اطلقت على ايام الرجعة فهو لقرينة و بالنسبة الى يوم الاخرة.

٢ ـ الادلة العقلية والنقلية الدالة علي امتناع خلو الارض من امام طرفة عين و

امتناع تقدم المفضول على الفاضل مع الاحاديث الصريحة فى حصر الائمة فى اثنى عشروان الامامة فى ولد الحسين الى يوم القيامة و قولهم عليه السلام فى وصف الامام : الامام واحد دهره ، لايدانيه عالم و لايوجد له مثل و لانظير و ماتقررمن ان الامامة رياسة عامة و ان المهدى عليه السلام خاتم الاوصياء والأئمة فلايجوز ان تكون الرجعة فى زمان المهدى عليه السلام ولابعده لانه يلزم اماعزله (ع) و قد ثبت استمرارامامته الى يوم القيامة .

واما تقديم المفضول على الفاضل اوزيادة الائمة على اثنى عشروعدم عموم رياسة الامام وهذه اقوى شبهات منكر الرجعة .

والجواب من وجوه :

الاول ـ ان لاتكليف على الاصح لاهل الرجعة مطلقا فلامعنى للتفاوت بين الفاضل والمفضول وانما تعلقت ارادته تعالى بالرجعة لادخال السرور فى قلوب المؤمنين وانتقام الامام من اعداء الدين واهله فيظهر تملكهم وسلطنتهم الحقة ويجعل الكفار و اعداء الدين فى ذل وخزى وغم والادلة الدالة على انقطاع التكليف بالموت بل قبله ـ عند المعاينة ـ كثيرة وعلى هذا التقدير فالائمة عليهم السلام بالنظر الى عالم السرور وممالهم وعلى الكفار من النقمة والعذاب على حد سواء وان كانت الرياسة العامة قائمة بالمهدى عليه السلام باذن من الله ورسوله وآبائه المعصومين عليهم صلوات الله .

الثانى ـ امكان كونهم مكلفين بتكليف خاص لا بنبوة و امامة بعد الموت وفى الرجعة لما يستفاد من بعض الاحاديث بان الله اوحى الى نبيه فى آخر عمره انه قد انقضت نبوتك وانقطع اكلك فاجعل العلم و الايمان وميراث النبوة فى العقب من ذريتك .

الثالث ـ امكان كون رجعة الائمة عليهم السلام كلها بعد موت المهدى عليه السلام كما هو ظاهر المروى من طرق كثيرة : ان اول من يرجع الى الدنيا الحسين عليه السلام فى آخر عمر المهدى فاذا عرفه الناس مات المهدى عليه السلام وغسله الحسين عليه السلام وتلك المدة اليسيرة جدا (اى اجتماع امامين فى عصر واحد) تكون مستثناة للضرورة اوالمجوز للاجتماع

سقوط الرياسة - حال الاحتضار - من امام العصر ولذا لابد من رجعة المهدى عليه السلام بعد ذلك فى وقت آخر كما يفهم من الاحاديث و رجعة الرعية يحتمل التقدم و التأخر و التعدد ولامفسدة فيها اصلا فلذلك اقربها منكر رجعة الائمة عليهم السلام مع ان النصوص على الثانية اعنى رجعة النبى والائمة عليهم السلام اكثر مما دل على الاولى .

الرابع - انه يمكن اجتماع الائمة فى زمن المهدى عليه السلام ولايكونون من رعيته لعدم احتياج الى امام لعصمتهم و الا ازم التسلسل فلا يلزم تقديم مفضول على الفاضل فلا تزاحم و تعارض والامام امام زمانه و مرجع الاحياء والاموات من الرعية فيكون افضل الرعية ولاينافيه كون غيرها من الائمة افضل منه عليه السلام من دون معارضة بعضهم بعضا .

الخامس - انه يجوز اجتماع امامين فصاعدا فى زمان الرجعة بان يكون كل واحد منهم اماما لجماعة معينة وهكذا نظير ما كان لبعض الامم السابقة من عدة نبى فى زمان واحد والاحاديث الدالة على تماثل ما كان يقع للامم السابقة للامة الاسلامية تؤيد هذا الوجه .

السادس - ان اخبار الرجعة صريحة فى ثبوت الرجعة مؤيدة بالايات والاجماع ولاتقبل التاويل ودلالة ظواهر بعض الاحاديث الاخر الموهم للشبهة غير قطعية لامكان احتمالات اخر فلا تعارض اخبار الرجعة .

اما حصر عدد الائمة عليهم السلام فى اثنى عشر فهو ثابت بناء على الرجعة لان الشخص بالرجعة الى الدنيا بعد الموت لم تتغير شخصيته فهو كما كان ولم توجب الرجعة ازدياد عددهم والموت له بمنزلة النوم فى هذا الجريان واستمرار الحياة المتطور واما مادل على ان الامامة فى ولد الحسين عليه السلام الى يوم القيامة فلاينافى الرجعة لان الرجعة طليعة يوم القيامة مضافا اليه ان الزمان ذو امتداد قابل للتجزئة والانقسام واخبار الرجعة تصح وتصلح ان تكون مخصصة للزمان العام كما يصح ان يقال يجب الصوم فى تمام شهر رمضان الاالليالى .

اما قولهم عليهم السلام: «الامام واحد دهره» - فمحمول على ازمنة التكليف و فى ايام

الرجعة لاتكليف .

ويمكن ان يراد به تفضيل الامام على جميع رعيته ومن يماثله ليس من رعيته .

و قوله : ولايدانيه عالم اى بالنسبة الى رعيته اذجبرئيل اعلم منه ومن الانبياء ولااقل من المساواة فان علمهم بواسطته وهذا ايضاً قرينة على انه واحد دهره- انماهو بالنسبة الى جميع رعيته. اوانه ظاهر فى العموم ويحتمل التخصيص اوالتقييد ولادليل عقليا على التعميم لتعدده فى الامم السابقة وخلاصة الامران ادلة الرجعة خاصة والخاص مقدم على العام - والتحقيق ان لامعارض صريحاً لاحاديث الرجعة .

السابع - انه ثبتت الرجعة للانبيـاء و اوصيائهم فى الازمنة الماضية فكلما يقال لاجتماعهم فيها من رفع الشبهة نقول به كذلك بشأن امام العصر عليه السلام يوم الرجعة .

والحاصل - كما صرح به المحدث الحر العاملى ان جميع علماء الامامية قد رووا احاديث الرجعة المتواترة الصريحة وماضعّفوا شيئا منها ولاتعرضوا بتاويله بل صرحوا باعتقاد صحتها فكيف يظن انه ينافى اعتقاد الامامية .

الثامن - ان استدلال المنكر للرجعة بقوله (ع) (**..أَلإِمامُ واحِدُ دَهْرِهِ لا يُدانيهِ عالِمٌ وَلا يُوجَدُ لَهُ مِثْلٌ وَلا نَظيرٌ**) معارض بما دل على رجعة النبى والائمة عليهم السلام فى هذه الامة و حياتهم بعد موتهم خصوصـا حياة الرسول بعد تغسيله و تكفينه قبل الدفن وعند كلام ابى بكر فقد روى ان الرسول صلى الله عليه وآله دفن يوم الرابع من موته وقيل الثالث فيحتمل كون رجعته ثلاثة ايام وثلاث ليال اواقل او اكثر وقد كان امير المؤمنين عليه السلام اماما وحجة وخليفة بعد موت النبى ولم يلزم من ذلك عزله ولاعدم عموم رياسته ولاتقدم المفضول على الفاضل والرسول صلى الله عليه وآله لم يكن من رعيته عليه السلام و مهما اجبتم به فهوجوابنا .

التاسع - ان استدلاله ذلك معارض بمسئلة معراج الرسول صلى الله عليه وآله و الاحاديث الكثيرة دالة على عدم خلو الارض من حجة طرفة عين نبياكان ام اماما و لاشك ان

معراجه صلى الله عليه وآله بالنسبة الى مرة واحدة - متواترة مجمع عليهافقى حال المعراج اماان تكون الارض خالية من الحجة املا.

فعلى الاول يلزم تخصيص عدم خلو الارض من حجة بمدة المعراج - وفق الاخبار - وكذلك تخصيصها بمدة الرجعة - بفرض ان عليا عليه السلام مع رجوعه الى الدنيا - لم يكن اماما ايام الرجعة فلااجتماع لامامين فى عصر واحد.

و على الثانى اي التصديق بـامامة على عليه السلام حين معراج النبى انتفت مفسدة الاجتماع المدعاة والاحاديث الدالة على امامة اميرالمؤمنين عليه السلام وخلافته فى زمن الرسول وبعد وفاته - كثيرة.

ومن جملة احاديث وفاة فاطمة بنت اسد ام" على عليه السلام وتلقين الرسول لهاوانها سئلت عن امامها فقال لها الرسول صلى الله عليه وآله **ابنك ابنك** فلامفسدة والحاصل انك لاترى فى شيء من الشبهات المذكورة ماهو صريح فى المنافات اصلا بل يمكن توجيه الجمع بوجوه قريبة قدذكرنا جملة منها.

٣ - مارواه الصدوق فى معانى الاخبار عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الصفار عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن صالح بن ميثم عن عباية الاسدى قال: سمعت اميرالمؤمنين عليه السلام وهو مشتكى وانا قائم عليه: لابنين" بمصر منبرا ولانقضن" دمشق حجرا حجرا . ولاخرجن" اليهود و النصارى من كل كور العرب ، ولا سوقن العرب بعصاى هذه فقلت له : يااميرالمؤمنين كانك تخبر انك تحيى بعد ماتموت فقال : هيهات ياعباية ذهبت فى غير مذهب يفعله رجل منى .

اقول - روى الصدوق قبله حديثا عن ابن الكوا وقد تقدم فى آخر الباب التاسع ثم قال :ان اميرالمؤمنين اتقى عباية الاسدى فى هـذا الحديث واتقى ابن الكوا فى حديث الاول لانهما كانا غير محتملين لاسرار آل محمد عليهم السلام انتهى .

ولايخفى انه لا ينافى رجعته عليه السلام بل يدل على ان الفاعل لهذه الافعال غيره ولم يرد فى احاديث الرجعة ان اميرالمؤمنين عليه السلام هو الذى يفعلها فظهر عن هذه الشبهة جوابان صحيحان ليس الحديث بصريح فى نفيه رجعته عليه السلام كمالايخفى على منصف .

انتهى كلام المحدث الحر العاملي.

اما السنة اى الحديث المعتبر فقد اشرنا من قبل ان علماء الدين الاسلامي في كل عصر بعد رحلة النبي (ص) بذلوا الجهد الاكيد و السعي البليغ و الهمة العالية في جمع آثار النبي (ص) واهل البيت عليهم السلام من كل الاخطار حتى بلغ المعروف مما جمعوه و ضبطوه باربعة مائة اصل سمى **باصول الاربعمائة** ، بيد جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلام و عرضوها على الامام فصوبوها و اجازوا واصروا في حفظها و نشرها في اهلها .

و نشأ بعدهم من العلماء فاعتنوا بالاحاديث اعتناءاً شديدا مع غاية الحذاقة و الفقاهة - و كذلك التابعون لهم - عليهم السلام - في القرون التالية بضبط احاديثهم بل تدوينها في الكتب و ثبتها و تبليغها ولخصوا ما ظفروا عليه و دوّنوها في الكتب الاربعة من الاصول و مباني الاحكام والقواعد الدينية وهي كتاب الكافي (اصوله و فروعه) (١) و كتاب من لايحضره الفقيه (٢) و كتاب التهذيب و كتاب الاستبصار(٣)

و لا شك ان هذا النوع من الجمع و التلخيص كان يقتضي الاحتياط التام فيما وصل اليهم و رعاية جهات صدق الخبر و احراز صدورها من المعصوم - حسب المستطاع - و القدرة العلمية من ناحية الذين ينتسب اليهم الاصول الاربعة - من فحول العلماء و الاتقياء ممن شهد بمقامهم الشامخ - تاريخ الاسلام - فهم مع اهتمامهم بحسن الالتقاط - لما راوا في بعض الاخبار شيئا من التنافي و الاختلاف في مؤداه و رأوا من اللازم توجيه الاختلاف و بيان وجه الجمع ورفع الاختلاف اقدموا في تقسيم الاخبار - بملاحظة احوال الرواة - وقسموها ابتداءاً قسمين: متواترا وآحادا . ثم قسموا الاحاد الى اربعة اقسام وهي الصحيح و الحسن و الموثق والضعيف ولبعض منها تقسيمات لها اسام معينة ثانوية على التفصيل المقرر في الاصول وعلم الدراية .

---

(١) - للكليني المتوفى ٣٢٨ ﻫ

(٢) - لابن بابويه القمي المتوفى ٣٨١ ﻫ

(٣) - لشيخ الطائفة الطوسي المتوفي ٤٦٠ ﻫ

اما المتواتر فمفاده - طبقا لما عليه من التفسير فى علم الكلام - ما كان عدد رواته من الكثرة مبلغا لايمكن عادة تبانيهم على الكذب فى الخبر الصادر منهم فاذا كان الامر كذلك فالخبر معتبر يجب علينا ترتيب الاثر عليه و العمل بموجبه والافلا .

و المتواتر ثلاثة اقسام : لفظى ومعنوى و اجمالى .

فاللفظى - ما توافق كلام كل طبقة من الرواة لفظا و معنى - كلام ساير الطبقات لفظا بلفظ و جملة بجملة الى ان يسند الى المعصوم كالاحاديث الصادرة الغديرية او روايات الثقلين على قول .

والمعنوى - ما ليس كذلك ولكن التعبيرات المختلفة تفيد امرا واحداً وموضوعا بعينه كالروايات الواردة فى الاخذ برواية توافق القرآن ورد مخالفه - فان لم يكن الخبر كما وصف فهو خبر واحد اصطلاحا .

و التواتر الاجمالى هو : ان تكون الرواية مع تعدد رواته فى افادة مطالب متعددة مختلفة بينها مطلب مشترك كتواريخ واقعة كربلا المشتملة على حوادث مختلفة و مشتركها نزول الامام بارض كربلا و شهادته فيها فهى بالنسبة الى الامر المشترك - متواترة و بالنسبة الى غيره خبر واحد اصطلاحا و لاشك وعلى الاقل ان اخبار باب الرجعة و الزيارات و الادعية من المتواتر الاجمالى .

وعليه فالمتواتر ماتكاثر رواته واتصف كل طبقة بصفة الصدق ولكن كثرة العدد للرواة انما اعتبرت عادة لكونها قرينة عادة على صدق الخبر - فالنظر اليها نظر طريقى وليست منظورة مستقلا وامرا موضوعيا - و عليه اذا كان الخبر عن افراد مسندا الى الامام عليه السلام فهو خبر واحد وغير معتبر عندنا وان اوجب الظن بصدقه و صدوره عن الامام عليه السلام لان الظن من اقسام الجهل ولايعمل به ولايصح اسناده اليه عليه السلام على وجه اليقين ولكن الخبر الواحد يمكن ان يقترن بقرينة او قرائن منضمة لفظية او خارجية، نقلية اوعقلية توجب العلم بصدوره من الامام عليه السلام فهو معتبر ويكون من حيث النتيجة وهى العمل به فى حكم المتواتر .

و من حسن الحظ فى موضوع المقال ان الاحاديث المضبوطة و الموجودة

بايدينا مما وصل الينا من علمائنا يدابيد و لعله شيء قليل من كثير يحتاج فى الظفر على الباقى الى وسع الوقت ومساعدة الايام وتهيأ الوسائل والله هو الموفق والمعين -

ومعهذا فالذى بايدينا من احاديث الباب على ماذكره المحدث الحر العاملى (ره) مايزيد على ستماة حديث كما نقلناه عنه سابقا .

و نحن فى سعة من ذلك لان لنا ادلة قرآنية دالـة على وقوع الرجعة فى الازمنة السابقة - بالنظر الى طائفة من الايات - والدالة على امكانها و صحتها فى المستقبل - بالنظر الى طائفة اخرى. دافعين كل شبهة من منكر الرجعة و ايراده منه على الادلة •

ومن هذا البيان ظهر فساد ما ادعاه المنكر للرجعة من عدم دليل لاهل الرجعة الا الاخبار وفساد ايراداته على الاحاديث وان كنا فى غنى عنها - كما بين فى محله - و كثرة اخبار الباب من جهة وعدم مخالفتها للكتاب بل موافقتها له من جهة اخرى و القرائن المحفوفة و التفاسير المنضمة من ناحية علماء الادب و الدين و التفسير - ككون مفادها معمولا به عند العلماء و كفقرات من الادعية كدعاء الفرج والزيارات كالزيارة الجامعة المتضمنة لثبوت الرجعة وغيرها من جهات اخر تغنيا عن الخوض فى الدفاع اكثر ممارأيت لانها عدت من ضرورات مذهب الامامية وهو دليل مستقل وفوق الاجماع .

ولكن المنكر للرجعة اصر على تثبيت نظريته بتضعيف اخبار الباب ولذا كان من صلاحه الواهى ان لايذكر عند التعرض وذكر اقسام الخبر - القسم الثالث من الخبر وهو الذى يكون - حسب الاصطلاح - خبرا واحدا و لكنه من حيث اعتباره بالنظر الى القرائن والامارات المحفوفة به كان بحكم المتواتر - وان لم يكن قول الرواة واحوالهم موجبا لحصول اليقين بصدقهم اوكان واحدا واكثر من الرواة مثلا غير عادل او فاسد العقيدة - ومع ان هذا القسم من الاحاديث كثير - لم يذكره المنكر فى شقوق الاخبار !

كما انه يمكن ان يكون الخبر متواترا من حيث العدد الكثير وساير الشروط

ولكنه لقرائن قطعية او دليل عقلى قائمة على خلاف مفاده - يطرح ولايعمل به ولم يتعرض له و جعل المتواتر من الاحاديث مطلقا - على فرض ثبوته - معتبرا واجب العمل على مفاده!

ومثل هذا العمل السيء الكاشف - اصولا - عن نية سوء من مثل هذا الواقف على جريان الموضوع و كثرة الادلة - تعمدا واختيارا ، سهوا وغفلة - بعيد جدا!

وحاصل الامر: إن الخبر الواحد قد يوجب الوثوق والاطمينان (١) بصدقه - لاى جهة كانت من الجهات سواء كانت لفظية اوغيرها داخلة او خارجة لخصوصيات المورد والسبب المقتضى لمثل تلك البيان وهذا النوع من الخبر الواحد - خارج عن مورد الاختلاف فى حجيته وهو الذى لم يقترن بقرينة قطعية على صدقه وصدوره من المعصوم لان المقرون بها - مسلم الحجية - فكما ان الخبر المتواتر ان بلغ مبلغا لم يحتمل الكذب فيه اصلا - كان حجة مقطوع النظر عن حال رواته انه عادل او غير عادل ؛ موثق او ضعيف اولا ، امامى اوغيره ، مؤمن او غيره ، مسلم اوغيره - فكذلك الامر فى الخبر الواحد المحفوف بقرينة قطعية موجبة للعلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام فهو حجة و لوكانت الرواية واحدة - لان ملاك الحجية العلم والاطمينان بصدور الخبر من المعصوم - عليه السلام والمنكر للرجعة قد اعترف بستة احاديث الرجعة - بناء على مشربه - بانها حسن وهو - فى الاعتبار - اقوى واعلى من الخبر الموثق فعليه لاتكون الرجعة على خلاف السنة الحتمية كما ادعاه.

و كذلك لاينظر الى نوع حال كل من الرواة - كما انه ان قورن بقرينة دالة على انه غير صادر من المعصوم فهو مردود ولاينظر الى حال رواته - ايا كان - من العدالة وغيرها اى وان اجتمعت فيها جميع الشروط مع فقد المانع.

---

(١) - الاطمينان : سكون النفس والعلم فى اللغة هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع و انما الظن الاطمينانى حكما لوجود مناط الاعتبار فيه اقتضائا والفرق بينه وبين العلم : امكان نفى الا عتبار عنه دون العلم و ان الاطمينان له مراتب بخلاف العلم (نقلا عن محجة العلماء)

والعجب ان المنكر للرجعة يتوقع ثبوت الاحكام من متواتر الاخبار - اذ يرفض حجية الخبر الواحد بتاتاثم يدعى ندرة المتواتر من الاحاديث بل ويقول: ثبوته قريب من المحال ! اللهم الا فى اركان الدين كالصلاة والزكوة والخمس من الكليات.. وعلى مبناه هذا - يلزمه من غير شعوربه - التوقف فى امور الدين و انسداد العلم بها اذلا طريق على مسلكه - الى استنباط الفروع من شروط صحة الصلاة ومبطلاتها و كذافى تعيين اعمال الحج والوظائف المقررة له من طريق السنة !

نعم اذاورد خبرواحد - اصطلاحا - ولم يقترن بقرينة قطعية على صدقه وصدوره من الامام عليه السلام ولاعلى كذبه وقدحه - كان اللازم بالنسبة اليه - الرجوع الى حال الرواة وانه من اى قسم من اقسامه على التقسيم المشهور باصطلاح المتاخرين والمقسم هو الحديث المعتبرولوفى الجملة و لذا قسم الى الانواع الثلاثة اعنى الصحيح و الموثق والحسن تبعا لاصطلاح العامة الى الاقسام الاربعة با عتباررجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبراصلا . وبما ان اخبارثبوت الرجعة خارجة عن هذا النوع من الاخبار كنافى سعة من الامرولكن المنكرلاعتبارمثل اخبار الباب - تكلف بنقل اقسام الخبروتضعيف الاحاديث الواردة فوق حدالتواتر العادى !

و هنا نكتة تذكرهى ان اعتبار التقسيم و الاقسام وبيان ان كلا من اخبار الرجعة ليس صحيحا - حسب اصطلاح المتاخرين (وهوان يكون رواته عدولا ومورد التعديل)

يوهم عند العامى اوالعرف المتوسط ان الاخباران كان فيه راوضعيف فهو غيرمعتبربزعمه ان الصحيح هوالمطابق للواقع دون قسيماته - غافلاعن انه اصطلاح وتسمية لما كان رواته عدولا - صحيحا - و هواعم من ان يكون مطابقا للواقع ام غير مطابق له - والعامى الذى فى طريق التحصيل - غافل عن ان العادل من لايكذب عمدا ويجوزان يكذب سهوا ونسيانا عن حقيقة الحال ولو كان متوجها الى ذلك لم يعتمد على مفاد الخبر المعدود صحيحا لامكان كونه خبرا غيرمطابق للواقع فذكر الاقسام و تطبيقها على اخبار الرجعة - مع ان المسلم منه عدم ذكره القسم الاخرمن الحديث

الذى ينطبق عليه اخبار الرجعة و كذا عدم ذكره ميزان اعتبار الخبر وحجيته البعيد عن كل هوى وعقيدة منحرفة - اغواء الناس وخيانة بشريعة الاسلام - قصورا اوتقصيرا اعاذنا الله من وسوسة الشيطان .

والحاصل من مسلك الامامية وعلماء الدين ان ليس كل خبر واحد مردودا كما زعمه المنكر للرجعة اذ قد يكون مفيدا للوثوق والاطمينان بصدقه وصدوره من المعصوم عليه السلام فيكون حجة ولايعتنى بحال رواته و ان كانوا غير عدول اوفاسد العقيدة - اما اذا كان مطعونا فى روايته اوكان من الغلاة اومتهما بوضع الاحاديث فلايجوز العمل بروايته منفردا ولكن اذا انضاف اليها رواية بعض الثقاة اليهاتؤيد اوتوافق مفاد الخبر المطعون راويه فانه عليه يجوز العمل بروايته (اى لايطعن ويطرح بمجرد ان الراوى غال او متهم بالجعل و ان كان العمل به لاجل رواية الثقة فى الواقع دون روايته - فحصول الاطمينان بصدق الخبر اعم من ان يكون من نفس المخبر به او من الخارج كالسيرة المستمرة من العلماء العاملين على طبق مقتضاه او وجود رواية معتبرة كما مرّ هذا .

ولعل ماذكرنا: من تحليل نظر المنكر للرجعة ومواضع الانتقاد و الرد عليه - كاف لمن كان له سمع واع وانشراح صدروفكر صائب فيدفع به كل شبهة ووهم مقدر على ثبوت الرجعة - وبما انى كنت احتمل قصورا فيما اردت من بيان الحق - عن غفلة اوسهوونسيان عن التذكر باطراف الموضوع لذلك رأيت من اللازم ان التقط ممايوضح موضوع البحث ويبطل مزاعم المنكر من مطاوى كتاب محجة العلماء للعلامة الثانى الشيخ هادى الطهرانى طيب الله رمسه اكمالا للمقال و تزيينا لحقيقة الحال - قال - (ره) بعد التحقيق عن الخبر والانشاء ما هذا لفظه : (وحيث ظهرت لك حقيقة الخبر- تبين لك ان كشفه عن الواقع لابد ان يكون مستندا الى امر آخر من عصمة المخبر و ما بمنزلته كالعلم بانه لايكذب مطلقا او فى خصوص ما اخبر به مع العلم بانه لم يخطأ .

نعم قد يبلغ من الكثرة مرتبة يستحيل معها التخلف عن الواقع وذلك بعد احراز

عدم تواطى المخبرين على الكذب (١) وعدم وجود جامع (٢) لهم في اخفاء الواقع وعدم ابراز مافى انفسهم فحينئذ (٣) التوافق اما قضية اتفاقية واما عن واقع جامع لهم فى الاخبار - والاتفاقية بعيدة فى الاثنين وابعد فى الثلاثة مثلا الى ان تبلغ درجة الاستحالة وهذا هو التواتر (٤) امامع احتمال التواطى او الجامع غير الواقع او اشتراك العلل المختلفة فى التاثير: كأن يكون لبعضهم اغراض و بعض آخر يخافون فيكذبون -

---

(١) - اى لايحتمل كون خبرهم عن امر - مسبوقا بتوافقهم وتبانيهم بمشاورة وغيرها عليه بل يحرز عدم اطلاع كل منهم عن حال المخبر الاخر فى خبره

(٢) - اى داع وغرض لهم على الكذب وكذا احراز عدم كون اخبارهم ناشئا من اغراض مختلفة جمعا اثر واحد وجامع مشترك لها فى الكذب .

(٣) - اى اذا احرز ماذكر فتوافقهم فى المخبر به لايحتمل ان يكون من باب الصدفة و الاتفاق - باحتمال ان يكون كل واحد كاذبا و جاعلا فى خبره و ان لم يتواطى اثنان منهم فى جعل هذا الخبر ! لانه متعارض باحتمال ان منشأ توافق اخبارهم فيما اخبروه: اشتراك الاخبار و الروايات فى وحدة المخبر به وهى الجهة الجامعة للاخبار المتسلسلة الحاكية عن امر واقعى هو صدور المخبر به عن الامام (ع) .

(٤) - الكاشف عن الواقع بلا توسط اعتقاد المخبرين - الاعلى وجه الطريقية - بالنسبة الى السامع كشفا ضروريا و ان لم يكن المحسوس المخبر به الثابت بالتواتر - مطابقا للواقع كاخبار كل واحد باحداث الجوالة دائرة نارية او باحداث القطرة النازلة خطاً ممتدا مثلا فان تواتر الاخبار بهما و امثالهما لمن لم ير الدائرة النارية الخيالية (الناشئة من خطاء الحاسة الباصرة) من اجالة الجوالة وكذا الخط الممتد المتخيل من نزول المطر - يوجب القطع بثبوت هذا المحسوس فى الخارج و ان لم يقطع بثبوت المخبر به فى الواقع بل ربما يقطع بخلافه اذا راجع عقله وتامل فى الموضوع و انتقل الى ان سرعة الحركة اوجبت هذا الخطاء فى الرؤية - لكن المفروض ان المخبر به ثابت بالتواتر وانه امر محسوس بالحس البصرى او السمعى فكما ان الشخص اذا كان بنفسه يرى المخبر به او يسمعه - كان يقطع بثبوته فكذلك اثر المتواتر ←

فلا يحصل العلم وان لم تكن الكثرة نهاية - كما انه اذا قام احتمال الخطاء بان لم يستند (١) اخبارهم الى الحس او الى المحسوس غير مستلزم عقلا لما اخبر به

← من الاخبار مقطوع به عنده لان الظاهر المحسوس من الامام (ع) لكونه معصوما ومحفوظا عن الخطاء و الاشتباه - بعد الفحص عن جهات الموضوع - حجة لنا و قاطع للعذر و ان خالف الواقع وعليه فكأن المخبرين آخذون بيد السامع وموصلون اياه الى الواقع بلا توسيط الاعتقاد على وجه الموضوعية - كما قد يشير الشخص بيده الى فلان وانت تراه فانه يريك المشار اليه بلا توسيط الاعتقاد منه للارائة - فايقاف ايجاب تواتر الخبر للقطع بثبوت المخبر به مع اجتماع الشروط المذكورة على كون المخبر به امرا حسيا او ما بمنزلته - انما هو لاجل رفع احتمال الخطاء والاشتباه - بعد الاطمينان به من جهة احتمال الكذب والجعل باعتبار ساير الشروط المرعية فيه فاذا كان المخبر به امرا حدسيا اى معنويا واجتهاديا فخبر كل واحد من المخبرين اخبار عن الواقع - لا عن المحسوس لانتفائه بالفرض - اى كل يدعى ان الواقع على طبق قولى بحسب اعتقاده الخاص فيحتمل المستمع الخطاء والتخلف عن الواقع حتى اذا اجمع كل الناس عليه فان نفس الاتفاق فى الراى بما هو - لا اثر له الا فى مسئلة دفع احتمال الكذب و الجعل فى كل منهم ولو علم عدم تبانيهم عليه وانه لم يكن لهم جامع فى هذا الكذب ولكنه بالنسبة الى الخبر عن امر حدسى واجتهادى لا يدفع احتمال الخطاء و الاشتباه - بخلاف ما اذا كان المخبر به - امرا حسيا اذ كلما تعدد الخبر و توافق فيما اخبروه من حيث خصوصيات المخبر به فكثرة اعداد المخبرين توجب بعد احتمال الكذب و الجعل به ولا يعتنى بخطاء الحس عند العقلاء الا ما ثبت خلافه عن طريق آخر - الى ان يبلغ مرتبة يستحيل العقل - الجعل والكذب فى حقهم فدفع هذا الاحتمال مع احراز عدم تواطيهم على الكذب و عدم جامع فى اغراضهم الداعية اليه ينفع فى حصول القطع بالمخبر به اذا كان امرا حسيا او ما بمنزلته اما اذا كان امرا اجتهاديا فلا ينفع فيه لمكان احتمال الخطاء عن الواقع و المراد من الحسى الاعم من مدركات احدى الحواس الخمس الظاهرة

(١) - بان كان المخبر به امرا نظرياً عقليا اى اجتهاديا

فلاتوجب الكثرة العلم فالكثرة انما تنفع دفع احتمال ان يكون التوافق فى المحسوسات - قضية اتفاقية -

فالخبر اماواحد اومتواتر وحيث ان التواتر يوجب العلم الضرورى بمؤداه(١) فلااشكال فى الركون اليه(٢).

واماالواحد فكذلك اذا افاد العلم اوالاطمينان اما الـواحد الذى خالف اصلا معتمدا عليه ولم يقترن بما يوجب الاطمينان المعول عليه فلايجوز الركون اليه وان كان الراوى عدلا اماميا فالعمل اماعلى الاصل واما على الاطمينان وهذه طريقة جل من تقدم على آية الله العلامة اعلى الله فى الفردوس مقامه من اصحابنا قطعا بل كلهم ظاهرا واما من تاخر عنه فالامر عندهم بالعكس فزعموا ان خبر العدل حجة شرعا تعبدا فلايجوز العدول عنه مالم يعارضه مالم يصلح لذلك وان لم يعتمد على مطابقته للواقع وهذا هوالصحيح عندهم فلنا مقامات:

الاول- بيان ان طريقة اصحابنا قدس الله اسرارهم -عدم التعبد بالخبر الواحد وان كان الراوى عدلا بل الظاهر ان هذا (عدم التعبد..) قضية مذهبهم وان من اعتمد على غير الاصل والاطمينان فقد سلك مسلك اهل السنة -

الثانى - ان الاطمينان (٣) هو المعول عليه فى جميع اخبار الآحاد بل فى جميع الامور من الاحكام والموضوعات سواء فيه الاصول والفروع وانه مذهب اصحابنا فما يثقون به يعملون على طبقه وان كان الراوى فاسد العقيدة بل ربما يعتمدون فى استكشاف حال من روى عنه بروايته بل اجمعوا على تصحيح مايصح عن جماعة(٤)

---

(١)- وهو صدور المخبر به عن الامام(ع)

(٢) -فى المقام الاتكال على مستند الحكم اما تعين الحكم الشرعى وموضوعه وخصوصياتهما فهو راجع الى الاجتهاد فيه .

(٣) - و حجية ذاتية اقتضاء فيقبل المنع شرعا مع احتمال الخلاف اما العلم فهو علة تامة فيها

(٤) - وان كان فطحيا .

الثالث - ان مافى الكتب الاربعة من الروايات -معلومة الصدور وانه لااشكال فيها من حيث السند .

وقال (ره) فى موضع آخر من كتابه بعد نقل كلام شيخ الطائفة (واما ما افاده (الشيخ) من ان فساد العقيدة غير قادح فى التعويل على الرواية وانما المناط هو الوثوق والاطمينان- فهذا هو الحق الذى اتفقت عليه كلمة الفرقة الناجية وصرح به جميع من سلف من فحول العلماء فلاخلاف بيننا وبينه)

وقال (ره) فى موضع آخر من كتابه :(بقى الكلام فى الكشف عن ان ما بايدينا من الاخبار لاريب فى صدورها عن الائمة عليهم السلام بل الامر فيها اظهر مما بايدينا من الايات فان من المعلوم لمن له ادنى خبرة بطريقة الائمة و اصحابهم ونشأ بعدهم من العلماء و ان اعتنائهم بالاحاديث بمثابة يستحيل معه عدم و صول ما صدر عنهم عليهم السلام الينا على ما صدر او كونه فى غاية البعد ولااقل من الاطمينان وذلك لشدة عنايتهم مع غاية الحذاقة والفقاهة و كثرتهم فى كل طبقة وتبين احوالهم وظهور آثارهم فهذا يتوقف على بيان امور :

الاول- شدة عناية النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بضبط احاديثهم بل تدوينها فى الكتب وثبتها وتبليغها .

الثانى- تصدى الصحابة والتابعين وساير العلماء واصحاب الائمة عليهم السلام فى كل زمان لحفظ الاخبار وتدوينها وبذل الاعمال والاموال لذلك .

الثالث - احتياطهم الشديد فى الحفظ عن الخطاء والخلل والكذب بل امتناع جماعة من النقل بالمعنى اوالرواية بالوجدان فى الكتب من غير سماع من صاحبه و ان علم بانتسابه اليه .

الرابع - ضبطهم لتلك الاحاديث فى كتبهم بمجرد السماع و كثرة تلك الكتب ومصنفيها واشتهار الكتب كالشمس فى رابعة النهار .

الخامس - كون المدونين لهذه الاحاديث آخذين لها عن المعصومين بلاواسطة او بواسطة من الاشكال فى التعويل على روايته مع قلة الوسائط .

السادس ـ حذاقة حملة الاحاديث وخبرتهم حيث لايحتمل خطائه فيفهم ما يسمعه على وجه الاجمال وان لم يكن ممن يستطيع فهم التفاصيل واستنباط الفروع وكونهم من اهل الضبط والحفظ وعدم احتمال تعمدهم في الكذب .

السابع ـ تبين احوال اصحاب الائمة عليهم السلام ببيانهم عليهم السلام او باشتهار امرهم عند الطائفة بحيث لايبقى مجال للتأمل في الركون الى نقلهم .

الثامن ـ وقوع دس الاخبار المكذوبة في الكتب وتنبه الائمة عليهم السلام و اطلاع الاجلاء والاساطين ممن كانت همته حفظ الاخبار بذلك وتصديهم لاخراج الاكاذيب عن الكتب بالعرض على الائمة عليهم السلام .

التاسع ـ كون تدوين الكتب في زمان الائمة عليهم السلام و اطلاعهم عليها او السفراء و شدة اختلاط الرواة و اطلاع بعضهم على التدوين بحيث لايحتمل معه الخلل .

العاشر ـ ان المحمدين الثلاث جزاهم الله عن الاسلام واهله خير الجزاء انما اخذوا ما في كتبهم من الاصول والكتب التي كانت مشتهرة في تلك الازمنة كالشمس في رابعة النهار وان ما بينهم ومابين الكتب من الوسايط مشايخ الاجازة وان الاستناد اليهم انماهو لمجرد التبرك والدخول في سلسلة الرواة لالافتقار الروايات اليه وحيث ان بيان هذه المقدمات متوقف على تفاصيل لايسع هذه الرسالة لها فلنقتصر على الاشارة في كل مقام الى ما يندفع به الوسوسة ويظهر اجمالا وضوح الدين عند اهله وان باب العلم ليس منسدا على من بذل وسعه وانما الانسداد لعدم الخبرة والتتبع وعدم الاطلاع على ما من الله به على عباده انتهى موضع الحاجة ـ ثم شرع في بيان المقامات مفصلا اعرضنا عن نقلها لضيق المجال ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع المجلد الاول من محجة العلماء ص ٢٥٠ .

وانما نقلنا من كتاب المحجة شيئاً قليلا من كثير مما يمس الموضوع من تحقيقات احد فحول العلماء الاصوليين ليكون شاهدا ومؤيدا لما اخترناه .

وخلاصة الامر انه علم لنا ان الاخبار الواصلة الينا منتهية او مبتدئة الى ومن

الكتب الاربعة و مدا ركها منتهية الى المعصوم (ع) وانما تحصل النتيجة و الظفر على مراد الامام عليه السلام بعد الفحص الاكيد و الاحاطة الممكنة باطراف الفقه وقواعد الدين وعلى الاقل - لنا الظن الاطميناني المتاخم للعلم العادي و الوثوق اي سكون النفس باعتبار ما في الكتب الا ربعة و ما بمنزلتها اللهم الا ماشذ و ندر فخرج عن الاعتبار بالدليل .

فان قلت - الا طميتان بمحتويات الكتب الا ربعة حتى انواع الخبر الواحد ينافي ماورد عن المعصوم عليه السلام من دخول اخبار مجعولة منكرة في الاحاديث .

منها ماروى عن الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه .

و منها ان المغيرة بن سعيد دس في كتب اخبار ابي (ع) احاديث لم يحدث بها ابي (ع) فاتقوا الله ولاتقبلوا علينا ماخالف قول ربنا وسنة نبينا (ص) وفي بعضها: ان ما خالف القرآن اني ماقلته وفي آخر الامر بضربه على الجدار الى غيرذلك و حينئذ فيجب تمييز المعتبر منها عن غيره وهولا يكون في الغالب الا بمعرفة الرواة فلا يصح ان يؤخذ بكل خبر سيما في امر دينه كما عليه الحشوية .

قلت- عندي ان النظر الدقيق فيما قلته يكفي في دفع التوهم المذكور اذ قلنا ان من شرط الرجوع الى الاصول الاربعة و العمل على مفاد الحديث سبق الفحص عن اطراف الموضوع اذ الاخبار كالايات القرآنية فيها محكم ومتشابه وخاص وعام وحقيقة و مجاز و كناية و تنزيل و انه يفسر بعضه بعضا - و ربما يكون بين حديثين تعارض ظاهرا و مقتضى اخبار باب التعارض-اعمال النظر ورعاية الارجح و تقدمه على الراجح بالاعدلية و الاوثقية و الاورعية وغيرها كرعاية تقدم من هو الافقه على الفقيه الى غير ذلك على التفصيل في محله .

و لكن لزوم معرفة رجال السند من احد طرق الهداية وليست وسيلة منحصرة موصلة لكشف صدور الحديث عن الامام (ع) و ليست مطلوبة بالذات كما زعمه منكر الرجعة وذلك لتخاف حال الراوي عن ارائة حقيقة الامر قدحا و ابراما - كما انها ليست مقدمة على غيرها مطلقا مما يوجب الاطمينان بصدور الحديث من الامام (ع)

و الذي يميز مختارنا - و هو الوسط بين القول بقدح اخبار الاحاد و القول باعتبارها مطلقا - عن مسلك الاخباريين- هو ان ملاك اعتبار الخبر وحجيته عندنا-هو الاطمينان وسكون النفس بصدوره عن المعصوم (ع)سواء كان الخبر متواترا او خبرا واحدا يعم اقسام الخبر حسب تقسيم العلماء المتاخرين ولكن الاخباريين مصرين على اعتبار الاحاديث مطلقا تعبدا -هذا

مضافا اليه ان المورد للاشكال اذا اراد من ذكر الدس و الجعل في الاحاديث - ان الاحاديث كلها غير معتبرة الا ما بلغ منها حد التواتر فهو امر غريب ولا اتصور ان يتفوه به احد واوجد لافضلا من ان يعتقده !

و ذلك لان مرجع هذا الاستدلال الى الالتزام بامر محال لانه اراد من اخبارهم (ع) بجعل بعض الاخبار - و هو من الاحاد - عدم اعتبار اخبار الاحاد الشامل قهر النفس اخبار الجعل فيلزم من وجود شيء عدمه اى عدم الاعتناء والاعتبار بهذا الدليل الساقط بنفس مفاده .

و لا يصح الاخبار عن الجعل من قبيل قوله: كل خبرى كاذب ليجاب عن الاشكال المذكور عليه بانه منظور به و ساير الاخبار منظور فيها فيكون من باب الطريقية و المرآتية فلا يشمل مفاده - نفسه !

لان المفروض اعتبار الاخبار عن الجعل - مستقلا منظورا فيه ومعنى كون اعتباره مفروغا عنه كونه حاكما على ساير اخبار الاحاد- وانما الذى ننتقده على هذا الاستدلال في قدح العمل باخبار الاحاد - هو اطلاق الامر و نحن نافون له لان ملاك اعتبار الحديث هو الاطمينان وسكون النفس بصدوره عن المعصوم بوجه من الوجوه ايا كان السبب كما بينه الامام (ع) من علائم الاعتبار وعدمه من موافقة مفاد الخبر للكتاب او السنة او السيرة المستمرة من العلماء والفقهاء اوضرورة المذهب او الاجماع المعتبر على ماسيذكر وغيرها من القرائن المحفوفة من كثرة الاحاديث وصراحتها واشتمالها على اقسام التاكيدات وعدم معارض صريح لها وعدم قبول حملها على التقية واستحالة اتفاق رواتها على الكذب وعدم قائل من المخالفين بالرجعة وعدالة اكثر الرواة وجلالتهم

وكون اكثرهم من اصحاب الاجماع والعلم القطعي بان اكثرها منقولة عن كتب الاصول القائم على صحتها الاجماع و قرائنها في محضر الائمة الاطهار (ع) و تصديقهم عليهم السلام بصحتها و امرهم على العمل على طبقها و في اثبات الرجعة كتب مؤلفة من العلماء الامامية و عدم منكر لها منهم على ما نعلم فضلا عن كتاب في الرد على الرجعة وغيرها مما صرح به المحدث الحر العاملي (ره) مضافا اليه عدم تكذيب الامام (ع) لاخبار الرجعة ولو كان لبان ووصل الينا لشدة اهتمام الاصحاب بذلك فيعتبر ومخالفته امان كر فيطرح - والرجوع الى سند الحديث بالاعدلية او الاوثقية او الافقهية و غيرها كما ذكر في باب تعارض الاخبار - فانما هو بعد رعاية الجهات المذكورة .

ونحن قد بينا ان في وجود الاحاديث المخبرة بوجود احاديث مجعولة -- عن اشخاص معينة على ما بين في علم الدراية ورجال الرواية في الاحاديث المعتبرة - قد نبه الائمة عليهم السلام على مواردها في كل باب من ابواب الفقه . **اولا** - وارشدونا بعلامات دالة على ما هو المعتبر والصادر عنهم عليهم السلام متميزا عن غيره **ثانيا** كقوله عليه السلام ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام ان ما خالف القرآن انى ماقلته او المحكوم بضربه على الجدار ونحو ذلك .

و العلماء قد بذلوا الجهد والسعي المداوم ففحصوا و محصوا وميزوا ما هو الحق الثابت عن الباطل - وفق بيانات الامام عليه السلام وتعريفه مرتكبي الجعل والكذب - فوجود احاديث الجعل تؤيد الدين ويقربنا الى الحق المتين بأقرب الطرق و يشعر باهتمام الائمة عليهم السلام واصحابهم بحفظ بياناتهم من الآثار والاحكام وايصالهم اياها الينا في كمال الاخلاص والدقة والامانة - وليس الاخبار بالجعل موهنا بمدارك الشريعة التي بايدينا بتدوين رجال الدين اياها الذين اتفقت كلمة العلماء سلفا وخلفا بتقويهم وعلو همتهم وفقاهتهم وتاريخ الرجال اثبتها لهم بل يدلنا كيف نحترز عن الاحاديث المجعولة بارشاده عليه السلام بان ما خالف القرآن لم نقله هذا وبغير ما وجهنا اخبار الجعل يستلزم انسداد باب العلم لتفاصيل الاحكام لاسيما بناءا على مدعى المنكر للرجعة من ندرة الاخبار المتواترة ونقض الغرض والعصمة تنافيه .

فكما ان الخبر المتواتر معتبر لا باعتبار تواتره بالخصوص بل لكونه - حسب

العادة- قرينة قطعية للعلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام وليس له موضوعية لصحة الخبر كذلك وحدة الراوى فى الخبر الواحد لاتضر باعتباره وليست قادحة بنفسها لصحة الخبر فيجتمعان ويصح العمل على مفاده اذا حصل العلم بصدوره عنه عليه السلام ولو بالقرائن المحفوفة .

هذا كله على فرض ان اخبار الرجعة من مقولة الآحاد- ولكن التحقيق على ما يشهد به عدد اخبار الرجعة بانه قريب من ستمائة حديث وازيد - على ما ذكره صاحب الايقاظ من الهجعة . . فالاخبار متواترة بل و فوق التواتر ان عدد الرواة لايقل -- حسب العادة -- عن نصف عدد الاحاديث ان لم يكن ازيد منه و ليس اعتبار التواتر الالكونه كاشفا عن عدم احتمال تبانى الرواة على الكذب عادة -- الموجب للعلم بصدق الخبر -- و اخبار الرجعة فوق التواتر فالقطع بصحة الاخبار و الرجعة حاصل بل نقول فوق ذلك ان احتمال الاشتباه من الرواة بكثرتهم ايضا مرتفع اياكان نوعه من نقل الخبر من غير سند اوان الراوى نقله عن شخص لم يعرفه -

و هل يمكن ان يحتمل ذلك بشأن مرسلات على بن ابراهيم مع و ثاقته و جلالة قدره!؟

فاخبار الرجعة امر لايحتمل الاشتباه فيها عقلا مع جوازه فى غيرها من المتواترات- فكيف باحتمال التبانى على الكذب -- و قد ادعى كثير من العلماء الاعلام - على سبيل القطع و اليقين بتواتر اخبار الرجعة كالمجلسى - ره - فى الجزء الثالث عشر من البحار مع انه لم ينقل سوى مأتين من الروايات فى باب الرجعة و الحر العاملى (ره) فى كتابه الايقاظ . . و قد نقل قريباً من ستمأة حديث و قال بانه لم يحضرنى كثير من الكتب المربوطة بالموضوع التى من الممكن ان ينقل فيها احاديث اخر فى باب الرجعة تتجاوز حد التواتر .

اما القسم الثالث من الدليل النقلى على اثبات امكان الرجعة فهو ضرورة المذهب الجعفرى فمعناه ثبوت الرجعة فى المذهب على وجه الضرورة بحيث لايبقى فيه شك و لاترديد من احد من علماء المذهب ورواة الاحاديث فان الشك واحتمال الخلاف انما يتصور فيما لو كان في امر الرجعة مخالفة من احد العلماء في احد الاعصار و الادوار

الاسلامية و قد مر كما ذكره الحر العاملي من عدم مخالف في الرجعة في حوزة مذهب الشيعة الامامية الاثنى عشرية - او فرض تكذيب للرجعة من ناحية الامام عليه السلام وقد ظهرانه لوكان لبان لاهمية الموضوع - او فرضت مخالفة الرجعة للكتاب اوالسنة - اوالسيرة المستمرة فى الفرقة الامامية وقدرأيت عدم شيء مما ذكرفى محيط المذهب الجعفري .

و كما ذكر الفاضل غلامعلى العقيقى (ره):ان صحة عقيدة الرجعة من صدر الاسلام الى زماننا الحاضرمن جملة -خصائص مذهب الشيعة وفى عدادها وان كثيرا من علماء الشيعة الامامية الّفواوصنفوا كتبا فى اثبات الرجعة وان جمعا منهم كالصدوق والمفيد وعلم الهدى والطبرسى والسيدالمرتضى وغيرهم ادعوا اجماع العلماءالاعلام بصحة الرجعة وصدّق هذا الادعاء - العلماء المتاخرون و كلهم من مراجع التقليد لذوى المذهب الشيعى وماصدقوه على وجه الاتفاق صارمورد عقيدة تمام الفرقة الشيعة الاثنى عشرية. فمن تأمل فيما سردناه كرارا -علم ان من جملة عقايد الشيعة الجعفرية عقيدتهم بثبوت الرجعة.

مضافا اليه - ان من راجع الكتب و التواريخ و السير يتضح له ان من جملة معرفات الفرد الشيعى- عقيدته بصحة الرجعة - و من جملة محتوياتها قضية السيد اسماعيل الحميرى مع الفارس القاضى فى محضر المنصور العباسى و هى من القضايا المعروفة - و كذا مكالمات ابى حنيفةمع المؤمن الطاق - و كذااتهام جابر بن يزيد الجعفى - من ناحية اهل السنة و الجماعة -و كذا غيرها مما انعقد لموضوع الرجعة - مجالس للمناظرة من ناحية العامةوجعلهم علماء الشيعة مورد السؤال عن الرجعةمما يطول ذكره ولايناسب المقام .

فقد علم ان ضرورة المذهب الجعفرى -الاعتقاد بثبوت الرجعة فى الجملة كاعتقاد الجعفرى المذهب بالامر بين الامرين قبال الفرقة المعتزلة القائلة بالتفويض والاشاعرة القائلة بالجبر المحض و من عرف حقيقة الامر و ضرورة المذهب و اعتقاد الفرقة الامامية الاثنى عشرية قاطبة بصحة الرجعة وثبوتها - استغنى عن نقل الاجماع له لانهافوقه.

و السلام على من اتبع الهدى

الخاتمة

دائرة المعارف العلوية

حول بعض كلمات الامام على ـ عليه السلام

الفهرس

الموضوعات

الفهرس

خ

د

ذ

ر

س

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف

المراجع

القرآن الكريم

اصول الكافى

مجمع البيان

لسان العرب

تاج العروس

مجمع البحرين للطبرى

الاساس

اقرب الموارد

معجم الطالب

جواهر الالفاظ

السامى فى الاسامى

المنجد

الاضداد

نظام الغريب

مقاييس اللغة ـ لابن فارس

تأويل مشكل القرآن ـ لابن قتيبة

تفسير غريب القرآن ـ لابن قتيبة

الكليات ـ لابى البقاء

معجم القرآن ـ لعبد الرؤوف المصرى

معانى القرآن للفراء

فصيح ثعلب

مؤلفات المرحوم العلامة الشيخ هادى الامين الطهرانى : الاتقان ، الطهارة، المحجة ، وغيرها

المباحث الغريبة ـ لميرزا صادق آغا التبريزى

شرح الشافية ـ للسيد الرضى

المشتقات ـ لميرزا صادق آغا التبريزى

شرح الشافية ـ للسيد الرضى

المشتقات ـ لميرزا صادق آغا التبريزى

المطول ـ للسعد التفتازانى

المحجة البيضاء ـ للمحقق محسن الفيض الكاشانى

عين العلم وزين الحلم ـ للهروى المعروف بالقارى

الاسلام والرجعة ـ لعبد الوهاب فريد

الشيعة والرجعة ـ لمحمد رضا الطبسى النجفى

الايقاظ من الهجعة ـ لمحمد الحر العاملى

ايقاظ الامة من الضجعة ـ للسيد مهدى الموسوى

المقتطف المجلد الخامس والخمسون

كتاب السحر ـ م ـ م جعفر

عود الارواح (فارسية) لرفيع الدولة

سفير الارواح العليا - للسيد سلفر بريش
ترجمة الدكتور على عبد الجليل راضى
وحى الموت - بقلم محمود على قراعة
الوساطة الروحية بقلم عبد اللطيف
محمد الدمياطى
الارواح - للشيخ طنطاوى جوهرى
رسائل الارواح من ملحقات مجلة المقتطف
عدة رسائل روحية اخر فارسية وعربية
الاسفار - لملاصدرا الشيرازى
شرح المنظومة - للسبزوارى
المبدء والمعاد - لملاصدرا الشيرازى
اصول علم النفس - لامين مرسى قنديل
الانسان روح لا جسد - للدكتور رءوف عبيد

تصويب الاخطاء المطبعية

وقع بعض اخطاء مطبعية لاتغيب عن فطنة القارى، من اهمها:

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١	٤	عامضة	غامضة
٣	٩	السيالة	السيالة فمنه واليه شكر اله
٥	١٩		١ـ
٦	١٤		٢
٨	٥	وفتناك	وفَتَنّاك
٩	»	قال علي ـع.	٣ ـ قال علي ـع.
٩	١٢	كقوله ـع ـ الى قوله مادة فينقضى	زائد
٩	١٤	وقوله (	كقوله (
١٤	»	يحب المتقين	يحب المفتن
١٥	١٥	و قال العلامه	و قال العلامة ظاهر خيرالله
٣٣	١٩	اضّرب ....وغيرها .	اِضْرَبَّ وانْضَرَبَ نعم يستعمل ضرّب بمعنى ضرب تأكيدا و كذا تضرّب واستضرب بمعانى اخر
٤٩	٥	سَوْفَ يرى)	سَوْفَ يُرَى) سورة النجم آيه ٣٩
٥٨	١٥	لاتحْمِل	لاتَحمِلْ
٧٥	١٧	عجرى وبجرى	عُجَرِى وبُجَرِى
٧٥	٢٢	فصعت التمرة باصبعى	فَصَعْتُ التمرةَ باصبعَىّ
٧٥	٢٤	سفرت لثامه	سَفَرتُ لِثامَه

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧٥	٢٥	لثم كزبر	لُثُمْ كَزُبُرْ
٨١	١٨	الحوباء	الحَوْباء
٨٢	١٤	حموماً	حُمُوما
٩٧	١١	الروح الانسانى	الروح الانسانى قال السيد الشريف الجرجانى :
١١٠	٢٠	اسپرتيسم	اسپريتيسم
١٢٧	٢٤	مختلفة	مختلفة فى وقت واحد
١٢٨	٢١	عدة	عُدّة
»	٢٣	واردة	واراءة
١٢٩	٦	سجيته	وسجيّته
١٢٩	٦	الى الدنيا	الى الدنيا وكان كذلك وقد عصى وخالف وعده
١٢٩	٢٠	لم يظهره	لم يظهره واثبت لنفسه الخسران الابدى
١٣٥	١٤	على صورته)	على صورته)ـ وهو مسترق اومقتبس من كتاب التوراة المحرّف
١٣٥	١٩	والتناسخى	**والتناسخى**
١٣٧	٨	فهذا الحكم..الى هذا القانون	فاسناد الكفر الى التناسخى المنزه عن انكار احدى ضروريات الدين الاسلامى ـ عبارة اخرى عن اسراء الحكم الى غير الموضوع له اى اسناد الشىء الى غير من هو له بدون مناسبة ما كالفعل المنعكس الشرطى ـ المكتشف توسط باقلوف الروسى او عكسه باعتبارين ←

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
			← فی اصطلاح علماء هذا العصر- و كلا هما خلاف الواقع
١٣٧	١٥	الروح	الروح بمعونة الوسيط
١٣٧	١٨	اوخبثه	او خبثه فيترتب على هذا الطريق التجربى - حل كثير من مشكلات الحياة و العلوم و الفلسفة وابطال كثيرمن الخرافات
١٣٨	١٢	هوالقريب	هوالقريب المزعوم
١٦٠	٥	الشهير	الشهيرالمضطلع
»	١٥	الواقع	الواقع بداهة انه من شؤون العالم وصفاته والمعلوم بمعزل عنه
٢٨٦	٣	الآية الثانية	الآية الرابعة
٣٠٢	١٣	الآيةالثالثة	الآية الخامسة

برای مؤلف است

آنچه بطبع رسیده است:

۱ ـ خداشناسی علمی یارشد حکمت دراسلام

۲ ـ قوه حافظه

۳ ـ علم کلام جدید یاچهارمقاله فلسفی

۴ ـ پس ازمرگ «مسیولئون دنی» ترجمه اسماعیل نشاط بقلم مؤلف

۵ ـ دائرة المعارف العلوية جزءاول (بعربی)

۶ ـ فلسفه حقوق واحکام دراسلام از نظر تحلیل وتجزیه عقلی که سابقاً بنام حق وحکم شهرت داشته

دیگرمؤلفات که قریبا بطبع میرسد

۷ ـ تحقیقات واشارات دربعض مسائل اصولی وقواعد فقه (بعربی)

۸ ـ رشدروانی کودک وپریشانیهای او

۹ ـ مجموعه ای ازانتقالات وخاطرات فوری من دردوران تحصیلی وبرخی ازمنقولات نادره دوره (سه جزء)

۱۰ ـ رساله درروانشناسی عمومی

۱۱ ـ رساله درحقوق شرعیه «مسیو لرمینیه» ترجمه اسماعیل نشاط بقلم مؤلف

۱۲ ـ رساله درجبرواختیار

۱۳ ـ اجزاء دائرةالمعارف العلویه ازجزءدوم ببعد

۱۴ ـ فن معانی وبیان

۱۵ ـ مجموعه ای ازفن صرف ومشتق ونحوعربی

۱۶ ـ مجموعه ای ازمعرفة الروح

الثمن ۱۰۰ ریال

